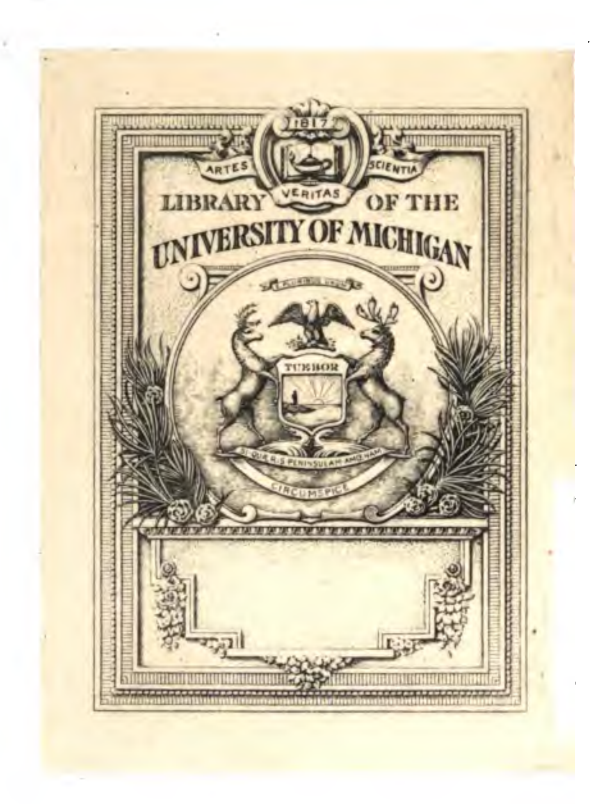

1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift
für
wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

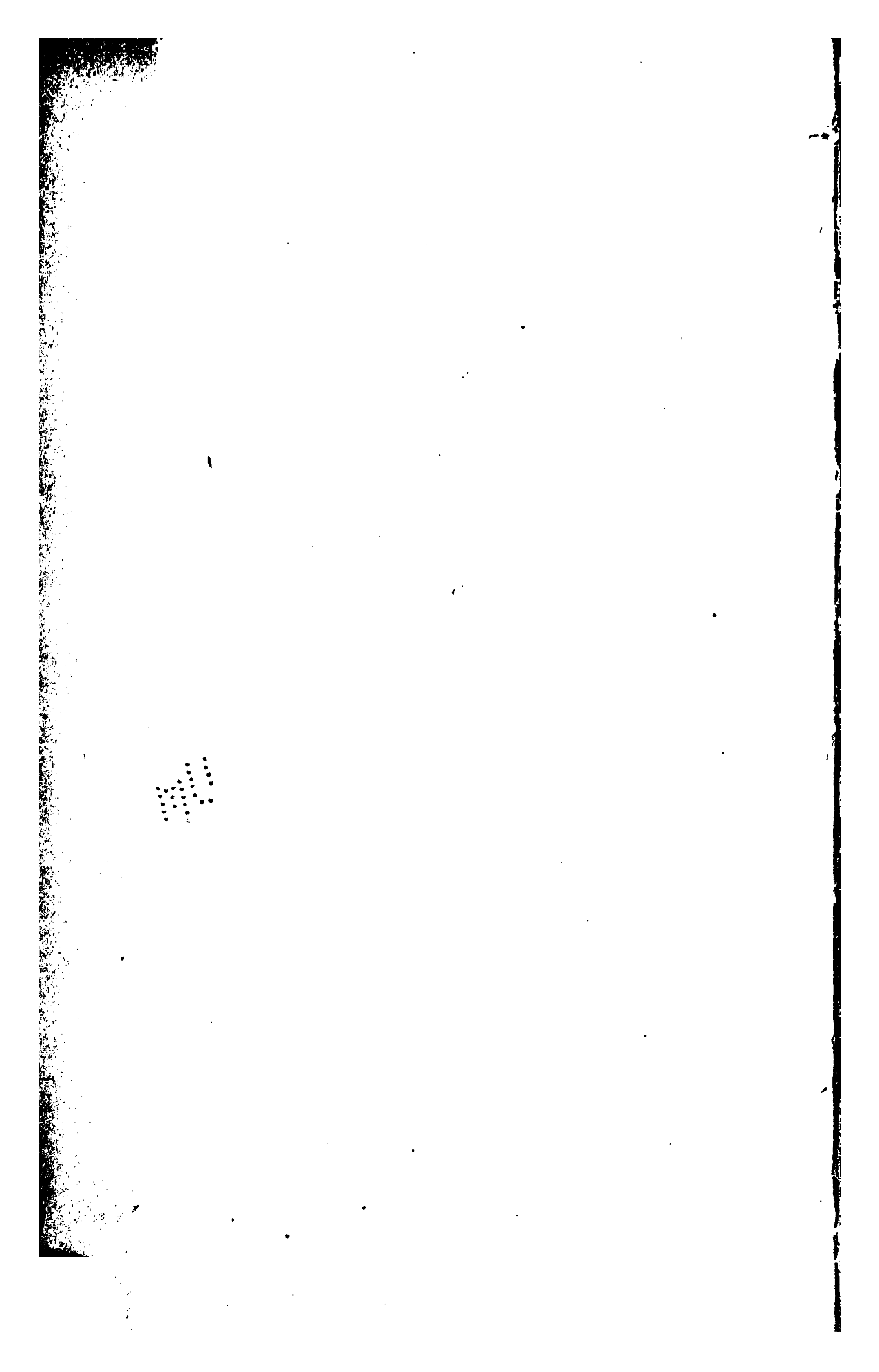
von

A. Hilgenfeld,

Doctor und Professor der Theologie in Jena.

Vierzehnter Jahrgang.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1871.



Inhaltsverzeichniss.

Seite.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Eine Bilanz über die rationellen Grundbegriffe der Religion,

von

Dr. A. E. Biedermann,

Prof. d. Theol. in Zürich.

Gleichzeitig mit meiner „Dogmatik“ ist das treffliche Werk von Pfleiderer über „die Religion“ [1]) erschienen. Es mag dem Herrn Verfasser gehn wie mir: jeder kann es bedauern die Schrift des Andern nicht schon vor sich gehabt zu haben, indem diess ihm Veranlassung geboten hätte durchgängig die wesentliche Uebereinstimmung in allen concreten Fragen der Religion zu betonen, um von da aus das Auseinandergehn in Beziehung auf den transscendenten Hintergrund um so genauer in's Auge zu fassen; auf der andern Seite dagegen muss uns diess ganz selbständige Zusammentreffen auf verschiedenem Wege nur um so werthvoller sein. Dafür legt es uns aber nachträglich die Aufforderung nahe, eine Bilanz zu ziehen: vom Gemeinsamen aus uns über die Differenzen Rechenschaft zu geben. Pfleiderer hat sich bereits in dieser Zeitschrift (1870, I) so anerkennend über die Intention meines Gottes- und Offenbarungsbegriffs bei aller Differenz in der metaphysischen Fassung ausgesprochen, dass mir in dieser Hinsicht nur übrig bleibt, auch meinerseits meine Uebereinstimmung mit dem

1) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und historischen Wissenschaft dargestellt von Otto Pfleiderer. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland) 1869. Der erste Band: das Wesen der Religion (Religionsphilosophie); der zweite Band: die Geschichte der Religion. — Uns wird zunächst der erste Band beschäftigen.

Kern seiner Erörterungen zu bezeugen. Und da wir nicht nur einen verschiedenen Gang eingeschlagen haben, sondern auch Ton und Farbe der ganzen Behandlungsweise eine individuell sehr verschiedenartige ist — warm und lebendig bei Pfleiderer, bei mir logisch knapp und stramm, selbst kalt, wie wenigstens Viele finden —: so sind wir durch diese doppelte materielle und formelle Verschiedenheit um so mehr im Fall einander von selbst vielfach zu ergänzen. Ich wenigstens meinerseits anerkenne und adoptire die Ergänzung meiner Dogmatik durch Pfleiderer's Religionsphilosophie mit vollem Dank. Wo wir dagegen sachlich auseinandergehen, da habe ich um so genauer zu prüfen, wo die Differenz eigentlich wurzle, wie weit sie reiche, und wie das Uebereinstimmende sich dazu verhalte.

Pfleiderer geht nach Kantischem Erkenntnissprincip von der Erfahrung aus. Diese liefert für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion die Selbstanschauung des religiösen Selbstbewusstseins, das aber vom Einzelnen aus auf den weitesten Kreis, auf das religiöse Leben der Menschheit überhaupt, auszudehnen ist. So betrachtet Pfleiderer die Religion zuerst als psychologische Thatsache, als subjectives Verhalten des Menschen: die Psychologie der Religionsphilosophie. Diesem entspricht aber als Postulat ein objectives Verhältniss zwischen Gott und Mensch: diess hat die Metaphysik der Religionsphilosophie zu erörtern. Jene leitet Pfleiderer ein mit einer Geschichte des philosophischen Religionsbegriffs, von da an, wo die Philosophie auch bei der Religion als ihr nächstes Object den menschlichen Geist selbst in's Auge fasst und so die Religion nach ihrem Wesen und Ursprung im menschlichen Geiste zu erkennen sucht, von Kant an. Klar und durchsichtig wird die dialektische Fortentwicklung des Religionsbegriffs durch die Einseitigkeiten Kant's und Fichte's, Schleiermacher's und Hegel's vorgeführt, bis Feuerbach's Carricatur wenigstens das wahre Moment heraussetzt, dass die Religion wesentlich ein praktisches Verhalten ist, und zugleich sein Auslaufen in Nihilismus nur die materielle Grundwahrheit

der Religion bestätigt, dass die menschliche Freiheit, um nicht zur Unfreiheit der untermenschlichen Natur herabzusinken, zur Voraussetzung und zum Grund die Abhängigkeit von einem Uebermenschlichen haben müsse. Daraus ergiebt sich der psychologische Grundbegriff der Religion. Im menschlichen Bewusstsein der Endlichkeit ist schon ein Unendliches enthalten; dieses kann im endlichen Ich selbst nichts anderes sein als der Grundtrieb der Selbstheit, der über die Endlichkeit jedes Einzeltriebs hinaus als Trieb nach dem Unendlichen auf die Ergänzung des endlichen Selbsts durch das Unendliche geht; in ihm ist mit dem Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen auch die reale positive Beziehung beider auf einander gesetzt: der Process der Lösung des Widerspruchs zwischen beiden Momenten des menschlichen Grundtriebs ist die Religion. Aus dieser Bestimmung ihres materiellen Wesens geht die Antwort auf die Frage nach ihrem psychologischen Sitze von selbst hervor: ihre psychologische Form ist die des Triebs überhaupt, das Gefühl, oder, da sie nicht auf einzelne Lebensmomente, sondern auf den centralen Lebenszustand geht, das Gemüth. — Hieran schliesst sich (Abschn. 2) das Verhältniss der Frömmigkeit zu andern Geistesfunctionen; zur Erkenntnissthätigkeit (c. 3) und zur sittlichen Praxis (c. 4). Die erste Erkenntnissthätigkeit in Beziehung auf die Gefühlsperception auch der Religion ist die Einbildungskraft, die ihren Stoff zunächst aus der Natur nimmt, die damit auch das, was ein innergeistiger Process ist, zur sinnlichen Vorstellung macht und, auch wenn sie sich von der Einzelanschauung zur allgemeinen Vorstellung erhebt, doch die Form der Einzelanschauung behält. Wird vom Verstand, dem auf das Endliche gerichteten Denken, das seine Wurzeln und sein Gebiet ausserhalb des specifischen Gebietes der Religion hat, diese Incongruenz bemerkt, so müht sich die Reflexion erst mit einer scholastischen Construction der Glaubensvorstellung ab: der orthodoxe Dogmatismus. Das Denken aber, zum Bewusstsein seines Rechtes auf Selbständigkeit erwacht, fängt an seinen Standpunct ausserhalb der Glaubensvorstellung zu nehmen: das führt erst zu dem

halborthodoxen Compromiss des Supranaturalismus, und weiter zur völligen Auflösung der religiösen Vorstellung im Rationalismus. In diesem Schiffbruch ist der rettende Kahn die Mystik, welche die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens vertritt, als Theorie aber die Wissenschaft verwirft und wieder der Orthodoxie verfällt. Wird endlich die Reflexion auf das religiöse Object zur Reflexion auf das eigene Selbst, zur Speculation, so entfaltet sich die Innerlichkeit des religiösen Gemüthes zum Inhalt des Glaubensbewusstseins, — wobei jedoch die beiden einander gegenüber stehenden Einseitigkeiten der Schleiermacher'schen und der Hegel'schen Auffassung sich dahin aufheben, dass die Religion als Gemüthsbestimmtheit wohl einen objectiven Inhalt hat, aber vom objectiven Bewusstsein insofern unabhängig ist, als sie weder von diesem hervorgebracht wird noch in ihm aufgeht, sondern nur in innerer Wechselbeziehung mit demselben steht. Die principielle Unabhängigkeit der „Frömmigkeit" von der „Theorie", aber mit durchgängiger Wechselbeziehung, ist das Axiom, auf dem allein eine wirkliche Wissenschaft vom Glauben und eine friedliche Auseinandersetzung zwischen religiösem Glauben und theoretischem Wissen fussen kann.

Diese gesammte Psychologie der Religion — die feinen Erörterungen über das Verhältniss der sittlichen Praxis zur Frömmigkeit (c. 4), so wie über die Gemeinschaft der Frömmigkeit (c. 5), brauche ich nicht speciell zu resumiren — finde ich nun durchgehend in substanzieller Uebereinstimmung mit den entsprechenden Partieen des principiellen Theiles meiner Dogmatik. Ich betone besonders die Uebereinstimmung in der Tendenz, vom materiellen Grundbegriff der Religion aus, als einer realen Wechselbeziehung, die Einseitigkeit der Schleiermacher'schen Religion ohne Offenbarung und der Hegel'schen Offenbarung ohne Religion (S. 377) gleichmässig aufzuheben; ferner die völlig übereinstimmende Charakterisirung der allgemeinen Standpuncte des Supranaturalismus, des Rationalismus, der Mystik und der wahren Speculation in ihrem Verhältniss zum Religionsbegriff; die gleiche Auffassung der

religiösen Vorstellung in ihrem Verhältniss zum religiösen Inhalt; endlich die Aufstellung desselben Axioms für die Möglichkeit einer wirklichen Religionswissenschaft (man vgl. bes. §. 13 ff. 21 ff. 47 ff. 66 ff. 83 ff. m. Dogm.).

In Beziehung auf zwei Punkte jedoch zeigt sich ein durchgehender Unterschied. Es fragt sich, ob dieser bloss formaler Art sei, oder ob er tiefer hinabreiche.

Der erste Punkt betrifft die psychologische Grundform der Religion. Aus der gemeinsamen materiellen Grundbestimmung der Religion als einer im endlichen Geist realiter vorgehenden Wechselbeziehung zwischen Endlichem und Unendlichem folgert Pfleiderer, dass ihr psychologisches Wesen, oder die religiöse Geistesfunction, specifisch Gefühls-, näher Gemüthsthätigkeit sei. Ich dagegen folgere daraus, dass ihr specifisches Wesen vorab in ihren Inhalt zu setzen sei, und dass daher zu ihrer psychologischen Form jede der essentiellen Geistesfunctionen, durch welche jene Beziehung sich psychologisch vollzieht, wesentlich mit gehöre, und zwar eine jede so, aber nur so, wie sie als Moment mit den andern zusammen jene Beziehung als einen in sich einheitlichen Act, als den specifischen Geistesact der Religion, effectuire (§. 41—46). Die Consequenzen, die jeder aus seinem psychologischen Grundbegriff der Religion zieht, sind nun durchaus dieselben. Auf der einen Seite ist auch mir im religiösen Process das Gefühl das erste, und das Gemüth das zusammenschliessende letzte psychologische Moment; auf der andern Seite beruht auch bei Pfleiderer der Inhalt der Religion in ganz gleicher Weise auf der Mitbetheiligung der Erkenntniss- und Willensthätigkeit; für beide endlich resultirt daraus das gleiche Axiom des specifischen Unterschiedes von Religion und Theorie bei innerer Wechselbeziehung. So scheint die Differenz nur eine ganz formale zu sein. Gleichwohl reicht sie, näher besehen, tiefer hinab. Wird das psychologische Wesen der Religion, der religiöse Act, specifisch auf eine Gefühlsfunction fixirt: so kommt sie selbst nicht aus dem blos Subjectiven hinaus; die Aussagen über das objective Verhältniss, das sie als Gefühl zum Inhalt hat, die

Aussagen über das Object, dessen Beziehung auf das Subject ihre objective Voraussetzung bildet, haben für die Religion nur den Charakter von Postulaten, die nicht sie selbst, sondern die der Geist durch seine Erkenntnissfunctionen für sie vollzieht. Da nun aber die Religion, auch wenn ihr Wesen auf das Gefühl will fixirt werden, gleichwohl nothwendig zu dergleichen theoretischen Bewusstseinsacten über das Object ihrer Gefühlsbeziehung (so wie zu praktischen Willensacten in Beziehung auf dasselbe) führt: so kommt es nothwendig dazu, dass eben jeder theoretisch schon bestimmte religiöse Glaube seine theoretischen Vorstellungen als Postulate der Religion selbst geltend macht, und von der Wissenschaft mit der Anerkennung der Religion auch die Anerkennung dieser seiner Postulate für sie von vornherein verlangt. Gerade das Fixiren des Specifischen der Religion auf das Gefühl öffnet, da sie doch einen objectiven Inhalt hat, die Thür für die Stellung von theoretischen Postulaten an die Glaubenswissenschaft, welche diese vielmehr sich durchaus vorbehalten muss in ihrer Untersuchung der Religion selbst zu prüfen. Hält man hingegen daran fest, dass der wirkliche Inhalt der Religion ein objectives Verhältniss sei, an dessen subjectiver Verwirklichung als Religion alle Geistesfunctionen, jede als Moment, mit betheiligt seien, so folgt gradlinig daraus das Recht und die Aufgabe der Glaubenswissenschaft, das, was jeweilig der subjective Glaube postulirt, erst selbst zu untersuchen und nicht ihrerseits von vornherein sich als Postulat der Religion anzueignen. Nur so bleiben „Frömmigkeit" und „Theorie" in demjenigen Verhältniss gegenseitiger Selbständigkeit, die wir beide als Axiom für die Glaubenswissenschaft aufgestellt haben; denn so erst sind sie gegenseitig gegen unberechtigte unmittelbare Uebergriffe gesichert: so gut der religiöse Glaube gegen die Abhängigkeit von gewissen theoretischen Sätzen, als könnte er selbst nur mit der Anerkennung derselben bestehen; wie auch die Wissenschaft gegen erst noch zu prüfende und zu sichtende Postulate nicht sowohl der Frömmigkeit als einer bestimmten Vorstellungsweise. Pfleiderer weist der Glaubenswissenschaft unter

anderm die Aufgabe zu, der Philosophie als Correctiv zu dienen, wenn die werdende Philosophie das Princip des Seins so einseitig fasse, dass das innerste Wesen des Glaubens dadurch aufgehoben werde (S. 112). Gewiss kann und soll sie das. Aber wie? Dadurch, dass sie der einseitigen Theorie einer abstracten Philosophie zunächst die psychologische Thatsache der Religion als Instanz und dann auf Grund dieser Thatsache eine vertiefte Untersuchung des Problems, das dieselbe in sich schliesst, entgegenhält. Nicht aber dadurch, dass sie ihr mit einem schon zum voraus theoretisch formulirten Postulat der Religion entgegentritt.

Unser erste Differenzpunkt, über die psychologische Form der Religion, führt auf den zweiten, in Betreff ihres Inhaltes, zurück. Auch dieser scheint zwischen uns zunächst nur formeller Art zu sein; er eröffnet jedoch bald eine weitere Perspective, und zwar dieselbe wie der erste. Wir sind beide darin einig, dass die religiöse Beziehung des Menschen auf Gott die Beziehung Gottes auf den Menschen zur nothwendigen inneren Voraussetzung habe, und dass diess den Begriff der Offenbarung ausmache. Darauf hin definire ich die Religion selbst als die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist, und fasse darum von vornherein und durchgehend in der Zergliederung jedes religiösen Phänomens Offenbarung und Glaube, göttliche und menschliche Thätigkeit, als die beiden constituirenden Momente der Religion, die auf jedem Punkte denkend wohl zu unterscheiden, factisch aber auf keinem von einander zu trennen seien; Pfleiderer dagegen bezeichnet gleichwohl die Religion selbst nur als subjectiv menschliches Verhalten, speciell als Gemüthsbestimmtheit, welche die sie bedingende Beziehung Gottes auf den Menschen wohl zur Voraussetzung, aber nicht als Moment in sich selbst habe. Ich habe daher gleich in der principiellen Zergliederung des Religionsbegriffs alle Momente des Offenbarungsbegriffs als Manifestation unendlichen Geistes im Geistesleben des endlichen Geistes so weit erörtert, wie sie in den psychologischen Grundthatsachen der religiösen Geistesphäno-

mene als solche logisch bestimmbar sind, während Pfleiderer erst am Schluss, nach der Betrachtung des metaphysischen Postulates für die Religion, auf die Erörterung des Offenbarungsbegriffs kommt (c. 11), und dann allerdings denselben in concreto ganz übereinstimmend mit mir durchführt. Gegen meine Bestimmung der Religion, welche die Offenbarung in sie selbst hinein nimmt, liegt allerdings die sprachliche Einwendung nahe: dann müsste man eben so gut von Gott wie vom Menschen sagen, er habe Religion. Allein diese sprachliche Einwendung hat ihren plausibeln Schein nur daher, weil man beim Wort Religion allerdings zunächst nur an das subjectiv menschliche Moment derselben denkt, welches nun, wie vom Menschen, so von Gott auszusagen natürlich die Sache auf den Kopf stellen hiesse. Warum man aber eben gemeinhin das subjectiv menschliche Moment ohne weiteres für die ganze Religion nimmt und Gott ausser sie hinaus und ihr gegenüberstellt, das ist nur die abstract-sinnliche, vorstellungsmässige Auffassung dieses Geistesprocesses. Ich bin mir bewusst, gerade dadurch, dass ich von vornherein das Moment der Offenbarung mit in den Begriff der Religion selbst, als einer objectiven Wechselbeziehung, aufnehme und darum die Correlation des göttlichen und des menschlichen Moments als der constituirenden Factoren in jedem Phänomen der religiösen Geistesthatsachen durchführe, das punctum saliens der wissenschaftlichen, streng denkenden Auffassung der Religion fixirt zu haben, den Punkt, dessen consequente Durchführung allein das in allen religiösen Fragen vorschwebende Problem wirklich löst: jede abstracte Einseitigkeit deistischer wie pantheistischer Art sauber bis auf den Grund fern zu halten, und zwar so, dass ebenfalls bis auf den Grund alles Wahre, das jede dieser Einseitigkeiten der andern gegenüber mit einem innern Recht zu vertreten das instinctive Gefühl hat, auch wirklich zu seinem vollen Rechte kommt. Keine Immanenz, welche das reale Gegenüber und den realen Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch zu einer Identität aufhebt, in der das Gegenüber sich auf eine bloss subjective Vorstellung reducirte, — und keine Transcendenz, welche Gott dem

menschlichen Ich irgendwie dinglich gegenüber fixirt: — das schwebt doch jedem als das Problem wirklich denkender Auffassung der Religion vor. Von beiden Seiten rückt man der ebensowohl scheidenden als verbindenden Grenzlinie in der Mitte in dem Grade näher, als man dabei formell scharf denkt und materiell das Phänomen der Religion vollständig im Auge hat. Allein die Meisten bleiben auf der Seite, von der sie mit ihrem Denken an das Problem herankommen, hüben einen letzten Schritt vor der scharfen Grenzlinie stehn, aus Furcht sonst der Einseitigkeit drüben zu verfallen: von rechts her aus Furcht vor Pantheismus oder directem Atheismus; von links her aus Furcht vor populärer Mythologie oder speculativer Wolkentreterei. Allein gerade das Unterlassen des letzten Schrittes bis auf die Grenzlinie hin ist beiderseits verhängnissvoll und bringt schliesslich wieder um alle Frucht, die man durch den Fortschritt bis auf diesen Punkt hin hat gewinnen wollen: es bleibt eine Lücke, durch die alles, was man von Einseitigkeit auf der eigenen Seite hat ausschliessen wollen, schliesslich doch wieder sich einschleicht. Wie mein Religionsbegriff von Denkenden hüben und drüben aufgenommen wird, kann mich nur in der Ueberzeugung bestärken, dass er wenigstens das Problem richtig auf der scharfen Grenzlinie fixirt habe. Hüben und drüben erklärt man sich in dem, wohin auch mir, so weit man sehen könne, der Schwerpunkt falle, einig mit mir, — bis auf einen letzten Schritt, durch den ich denn doch wieder den Schwerpunkt auf die andere Seite hin zu verlieren scheine. Ich führe die Realität des Wechselprocesses zwischen Gott und Mensch allem Pantheismus gegenüber durch; aber zuletzt verneine ich doch die Persönlichkeit Gottes: — da scheine ich also schliesslich doch dem Pantheismus zu verfallen. Ich führe die reine Innergeistigkeit aller religiösen Processe durch, gegenüber aller vorstellungsmässigen und speculativen Mythologie; aber in letzter Instanz halte ich für Gott den Begriff des absoluten Geistes gegenüber dem endlichen Geiste fest: — da scheine ich also schliesslich doch, wenn auch nicht der populär mythologisirenden, so doch einer gnostisch speculirenden

Vorstellung meinen Tribut zu bezahlen. Ich solle mich also entscheiden, auf welcher Seite es bei mir vollen Ernst gelte, auf welche mein Schwerpunkt falle. Ich antworte: genau auf die Grenzlinie, und bis zu dieser hin gilt's bei mir von beiden Seiten her vollen Ernst. Diess geht mir aber einfach hervor aus der consequenten Durchführung des Grundbegriffs der Religion als realer Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem menschlichen Ich als endlichem Geist, im Geistesleben des letztern.

Pfleiderer's Religionsbegriff stimmt nun mit dem meinigen fast vollständig überein in allem, was den wirklichen Inhalt ausmacht, worin die Offenbarung bestehe, und wie ihre Correlation mit der subjectiv menschlichen Geistesthätigkeit zu fassen sei: in der That fast vom ersten bis zum letzten Momente. Und doch verräth sich darin, dass er trotzdem die Religion selbst nur als subjectiv menschlichen Act, speciell als Gemüthsact fixirt, unter objectiver Voraussetzung Gottes allerdings in jedem Moment, während ich sie als Wechselprocess festhalte, in welchem wir mit dem menschlichen Moment das göttliche immer zugleich mit haben, eine durchgängige Differenz. Ihm ist der Gottesbegriff ein von der Religion gestelltes und von der Religionswissenschaft nur bestimmter zu formulirendes Postulat; mir ist er ein in der Religion selbst enthaltenes und von der Religionswissenschaft zu lösendes Problem. Dort wird von der Religion aus dem Denken eine Zumuthung formulirt; hier eine Aufgabe gestellt: — auf welcher Seite wird die Selbständigkeit der Theorie gegenüber der Frömmigkeit eher gewahrt? Dort wird der Bestand der Religion selbst von der Anerkennung jener Zumuthung abhängig erklärt; hier nur der richtige Verstand derselben von der richtigen Lösung jener Aufgabe: — auf welcher Seite wird die Selbständigkeit der Frömmigkeit gegenüber der Theorie eher gewahrt? Selbständigkeit von Frömmigkeit und Theorie, religiösem Glauben und wissenschaftlichem Denken mit bloss mittelbarer Wechselwirkung auf einander, ist aber unser gemeinsames Axiom: — auf welcher Seite wird nun der formale Begriff

der Religion corrigirt werden müssen, um consequent damit durchführen zu können, was doch Beiden übereinstimmend die Substanz der Religion ist?

Die Differenz tritt gleich hervor, wenn wir, dem Gang Pfleiderer's folgend, auf die „Metaphysik der Religionsphilosophie" eingehen. Ihm ist die Gottesidee mit der Religion selbst als Postulat gegeben. Daher hat die Frömmigkeit kein Bedürfniss, dieses erst festzustellen; erst wenn die im endlichen Denken ausser der Religion erwachsene Reflexion Zweifel an der religiösen Gottesvorstellung erhebt, wird sie veranlasst sich durch Beweise für das Dasein Gottes zu schützen. „Die Gottesidee aber ist dem religiösen Gemüth wesentlich als Idee des persönlichen, von der Welt unterschiedenen und auf die Welt mit Freiheit einwirkenden Gottes (S. 160)." Da haben wir's mit dem Postulat: hier ist also nicht etwa die Gottes**idee**, als der Thatsache der Religion immanent, ein mit dieser Thatsache gegebenes Postulat, das damit für die Religionswissenschaft das Problem stellt, sie in den entsprechenden Gottes**begriff** zu fassen; sondern von vorherein soll eine bestimmte Gottes**vorstellung** subjectives Postulat der Frömmigkeit sein. Aber eigentlich ja doch nicht der Frömmigkeit selbst, da diese nur ein Gemüthsact ist; sondern Postulat der andern Geistesfunction, der Erkenntnissthätigkeit in ihrer Sollicitation durch das religiöse Gemüth. Nur diese kann eine bestimmte Gottesvorstellung für die Religion postuliren, nicht die Religion selbst als Gemüthsact. In Wahrheit aber ist die Aufstellung jenes Postulates selbst erst eine Thatsache in der Phänomenologie der Religion, und als diess von der Religionswissenschaft zu untersuchen und auf ihren Grund im Wesen der Religion zurückzuführen. — Auch ich komme in der Gotteslehre natürlich auf die Beweise für das Dasein Gottes; aber auf entgegengesetztem Wege. Zwar dass Pfleiderer seinen Gottesbegriff aus einer Kritik der philosophischen Gottesbegriffe resultiren lässt, ich dagegen den meinen aus der Kritik der kirchlichen Gotteslehre, das liegt im Unterschied einer Religionsphilosophie und einer Dogmatik. Und wie ich hier seiner Ausführung fast bis zu Ende folgen

und sie mir aneignen kann: so, denke ich, wohl auch er meine Kritik der kirchlichen Gotteslehre. Das hingegen ist unser Gegensatz: Pfleiderer schickt das Postulat eines persönlichen Gottes voraus; ich komme zu allerletzt auf die Erörterung der Frage nach der Persönlichkeit Gottes. Er beginnt mit den Beweisen des nach ihm von der Religion postulirten Gottes; mich führt die Kritik der kirchlichen Gotteslehre erst am Ende, nachdem sie von der Form derselben nur noch den leeren Rahmen einer postulirten Persönlichkeit übrig gelassen hat, zur Prüfung auch noch dieses letzten Restes, aus welcher Prüfung mir dann allerdings mit dem, dass sie bei der völligen Negation der Vorstellung anlangt, zugleich die wesentlichen Momente des Inhaltes der Gottesidee als Problem für die wissenschaftliche Fassung hervorspringen. Diese mir resultirenden Probleme berühren sich nun aber weiter aufs allernächste mit Pfleiderer's Postulaten. Ja, im Kern sind sie wirklich dasselbe; — nur eben mit dem Unterschied: mir sind sie der der Religion immanente positive Inhalt der Gottesidee, aber Probleme für die Theorie; ihm schon in bestimmter Form Postulate der Vorstellung. Wieder muss ich fragen: wo erscheinen Frömmigkeit und Theorie richtiger in dem von uns beiden für die Religionswissenschaft als Axiom aufgestellten Verhältniss? — Auch die Anordnung der Beweise und die darin durchgeführte Idee, dass jeder weitere Beweis ein tieferes Moment der Gottesidee hinzufüge, bis endlich der von uns beiden ganz übereinstimmend gefasste ontologische Beweis alle einheitlich zum vollen Gottesbegriff zusammenschliesse, — das alles ist völlig gleich zwischen uns. Mir folgt logisch stringent aus den Beweisen: aus dem kosmologischen die Idee eines absoluten Grundes der Naturwelt; aus dem teleologischen, dieser als geistiges Princip; aus dem moralischen in seiner Doppelgestalt, dieses geistige Princip der Naturwelt auch als zwecksetzendes und zweckerfüllendes Princip der ethischen Welt; aus dem ontologischen endlich, die Einheit all dieser Momente in der Idee des absoluten Geistes (§. 632 ff.). Pfleiderer kommt in seiner feinen und gehaltvollen Ausführung

der Beweise (c. 7) auf jedem Punkt auf dieselbe Idee, — nur dass er dann noch begeht, was ich den Sprung der Vorstellung genannt habe, dass er die Idee in persönlicher Fassung, via eminentiae nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit, fixirt. Daher spitzt sich's zuletzt in den Gegensatz: absoluter Geist oder absolute Persönlichkeit.

Allein wenn je zwischen zweien, so ist zwischen uns, wie wir beide den Inhalt dieser Begriffe bestimmt haben, der Streit über die Persönlichheit Gottes ein Wortstreit in dem Sinn, wie ich diess §. 715 ausgesprochen habe. Mit Pfleiderer's Kritik der Einwürfe gegen die Persönlichheit Gottes, so weit diese aus einer wirklich pantheistischen Auffassung stammen, bin ich durchaus einverstanden; und umgekehrt sehe ich auch ihn in sachlicher Uebereinstimmung mit allem, was für mich nicht nur den Begriff des absoluten Geistes ausmacht, sondern auch die Verneinung der Persönlichkeit nothwendig involvirt. Ich finde diese Uebereinstimmung in allem, was er (c. 8) über das Verhältniss Gottes zur Welt, über die Begriffe von Schöpfung und Erhaltung, über die göttlichen Eigenschaften, und was er (c. 11 u. 12) über die göttliche Offenbarung und die dogmatischen Begriffe Wunder, Weissagung und Inspiration sowohl positiv als negativ ausführt: überall im Kern rein geistig und sauber von aller Mythologie, auch von speculativer Mythologie, durchgeführte Gedanken, welche ich als lebensvolle und damit populär verständlichere Ausführung meiner in streng logischer Abstraction gehaltenen Begriffe fast durchgängig mir dankbar aneignen kann, — allerdings mit dem ebenfalls durchgängigen Vorbehalt, die nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit auf den absoluten Geist übertragenen psychologischen Ausdrücke des bloss Bildlichen, das sie für mich mitenthalten, entkleiden zu dürfen, um ihren Gedankenkern auch in streng logische Gedankenform zu fassen. Ich selbst habe mich ernstlichst um das letztere bemüht in meinem Versuch, das Problem des Gottesbegriffes zu lösen, d. h. die aus den Beweisen sich mir logisch stringent ergebende Idee des absoluten Geistes nun auch wissenschaftlich auf den ihr adäquaten Gedankenausdruck zu

bringen, — eine Bemühung freilich, welche mir die Wenigsten sehr danken, weil sie ihnen selbst diese Gedankenarbeit zumuthet. Auch Wohlwollende, die sonst die Intention meines Gottesbegriffs anerkennen, tadeln meinen Styl als schwer und auch gar zu abstract und abstrus [1]. Meinen Styl überhaupt gebe ich willig allem Tadel preis: ich fühle am besten, was ihm fehlt. Allein gerade das, worauf der Tadel meistens hinauszielt, kann ich am wenigsten preisgeben: die abstracte Ausdrucksweise, wo ich das Wesen der geistigen Processe logisch genau fassen und nicht bloss beschreiben will. Heut zu Tage sollen freilich alle Wissenschaften ihre Sache gleich populär und gemein-verständlich vorbringen. Allein wenn sie daneben nicht immer neu auf den Grund graben, was nun einmal in Gottes Namen in keiner Wissenschaft eine Arbeit für jedermann ist, so ist das gediegene Metall für den allgemeinen Gebrauch bald aufgenutzt, und es kommen dann unvermerkt die schlechten Mischungen und Surrogate in Umlauf. Die Arbeit im Bergwerk aber macht sich nicht so elegant, wie die in der Münze und in der Werkstatt des Goldschmieds. Das soll freilich nicht alles entschuldigen, wenn eine philosophische Erörterung etwas schwerfällig ausfällt; allein der Horror vor einer abstracten Terminologie, namentlich wenn sie an den vervehmten Hegel erinnert, ist meist doch nur Scheu vor der Arbeit des strengen Denkens. Ja, wenn einer mit abstracten Ausdrücken doch nur phantasirt und spielt, dann ist's freilich doppelt gefehlt. Wenn ich aber den Begriff des absoluten Geistes, das Geist-sein Gottes, in rein logisch formale Ausdrücke fasse, so thue ich das mit Vollbedacht. Ich kann, um jenen Begriff rein zu gewinnen, mich nicht mit allerdings populär fassbaren Beschreibungen begnügen, welche doch nur die Analogie des endlichen Geistes ins Unendliche steigern. Ich muss vielmehr einerseits die Identität des actus purus, der das Geist-sein im Gegensatz zum dinglichen Dasein

---

1) Meinen Styl „schwülstig" zu nennen, das blieb doch dem Naseweis vorbehalten, der seiner Zeit in der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung" sich beeilt hat über meine Dogmatik als schon zum voraus wiederlegtes Zeug abzusprechen.

ausmacht, das Identische und nicht bloss Analoge im Begriff des absoluten und in dem des endlichen Geistes, auf den exacten Ausdruck zu bringen suchen, und ebenso andrerseits den Subsistenzgegensatz zwischen dem absoluten Geist als Grund des Weltprocesses und dem endlichen Geist auf Grund desselben. Für beide kann ich keine andern als abstract logische Kategorien brauchen, nicht aber Ausdrücke aus dem concreten menschlichen Geistesleben, die das streng Identische und das streng Gegensätzliche zu einer unbestimmten Analogie zusammenschmelzen. Dergleichen psychologische Ausdrücke enthalten allerdings das Wahre, aber in einer ungenauen, nur nach Analogie gebrauchten Form, wobei was streng und was nur uneigentlich zu nehmen sei nicht auseinander gehalten ist, und es dem Leser überlassen bleibt es auseinander zu halten — oder auch nicht. Dergleichen psychologische Ausdrücke dienen nur dazu, dem populären Bewusstsein die Sache näher zu bringen, wenn dasselbe sich in die rein logischen Begriffe nicht finden kann. Wer aber, wie Pfleiderer, auch wo er im Zug ist nach menschlicher Analogie von Gott zu reden, doch überall sich des wesentlichen Gedankens in dieser Analogie so tief und consequent bewusst zeigt, der wird in meiner abstract begrifflichen Fassung doch den substanziellen Gedankenkern und nicht bloss „leere Worte ohne Sinn und Begriff" erkennen.

In seiner Kritik des Hegel'schen Gottesbegriffs, der ich vollständig beistimmen muss, äussert Pfleiderer den Gedanken: „Gott als Geist setzt nothwendig Unterschiede in sich als ideale; darum kann er auch eine reale Vielheit ausser sich setzen (ich würde nur einfach sagen: setzt er), um in diese Vielheit dann auch die Einheit hineinzusetzen und damit sich selbst in der Welt ein abbildliches Sein zu geben (S. 216)." Gerade das ist der leitende Grundgedanke meines Abschnittes über die „Selbstoffenbarung des absoluten Geistes" (§. 718 ff.). Diese Consequenzen — fährt Pfleiderer fort — liegen in den Hegel'schen Prämissen ganz unzweifelhaft angelegt; allein Hegel habe sie nicht in dieser Weise gezogen,

sondern entgegengesetzte Bahnen eingeschlagen, indem er den Weltprocess als den Process der Selbstverwirklichung Gottes als Geist fasste, so dass Geist bei ihm nicht als das Princip, als das Prius der Welt, sondern vielmehr nur als deren Resultat erscheine. Genau so fasse ich mein Verhältniss zu Hegel, positiv und negativ, auf. Nach der Grundidee Hegel's, die auch die meine ist, ist das absolute Princip und ideelle Prius der Welt allerdings Geist, rein Geist. Allein in Hegel's Durchführung kommt diese Idee pantheistisch auf den Kopf zu stehn, dass das Weltprincip erst im Resultat des Weltprocesses überhaupt Geist wird; während mir vielmehr aus ihr folgt, dass das Resultat des Weltprocesses endlicher Geist ist, in welchem das absolute geistige Princip und das endliche Product des Weltprocesses sich zusammenschliessen, jenes in diesem sich als absolutes manifestirt, dieses in jenem sein absolutes Ziel hat. Das Princip wie die Krone des Weltprocesses ist Geist: diese endlicher Geist, weil auf Grund und durch Vermittelung endlich materiellen Daseinsprocesses; jenes absoluter Geist, als Grund und Princip desselben, — und zwar absoluter Geist gegenüber dem endlichen in seinem endlichen Fürsichsein, aber in ihm sich als Grund, Norm und Kraft seines wahren Geist-seins manifestirend (vgl. §. 725). So unterscheide ich einerseits — gegen Hegel — den absoluten Geist vom endlichen Geiste, fixire aber andrerseits — mit Hegel — aller mythologisirenden oder speculirenden Vorstellung gegenüber den absoluten Geist rein im Gedanken, d. h. fasse sein Sein rein identisch mit dem actus purus seiner absoluten Weltbegründung und nicht noch als eine besondere Existenz für sich dahinter oder vielmehr davor.

Also doch nicht Geist, sondern nur reines Sein ist so das Absolute als Princip der Welt, — will Pfleiderer das auch mir, wie Hegel'n, entgegen halten (S. 217)? Da kommt es eben entscheidend auf den Begriff des Geistes an: was macht das Wesen des Geist-seins aus? Wenn man diess — wie meistens geschieht – sofort mit dem Begriff eines Geistes, d. h. eines Wesens, das Geist sei, identificirt: so hat sich da-

mit unvermerkt eine verhängnissvolle Verwechselung vollzogen, — eine Verwechslung, die aber, wenn man sie einmal erkannt hat, leicht ihre psychologische Erklärung findet. Wir haben den Begriff des Geistes, d. h. was das Wesen des Geist-seins ausmacht, zunächst abzunehmen von dem, worin am Menschen sein Geist-sein als actus purus des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung seines Ich besteht. Wenn man nun aber, um die Realität des Geist-seins überhaupt gegenüber dem sinnlichen Dasein zu fixiren, erst ein Subject als existirend meint voraussetzen zu sollen, ein Ich, dem man das Geist-sein dann erst als seine Eigenschaft beilegt, so dass man also das Sein des Geistes eigentlich hinter seinem Geist-sein sucht: so datirt diess von einer Verwechslung mit etwas Richtigen am Menschen als endlichem Geiste her. Das menschliche Ich allerdings hat eine Existenzvoraussetzung für sein Geist-sein, die nicht Geist ist, sondern ihm vorausgeht. Diese Existenzvoraussetzung des menschlichen Ich aber für sein eigenes Geistsein ist sein sinnlicher Existenzprocess als leibliches Individuum, welchem Geist als absolutes Princip zu Grunde liegt und darum auch als individuelles Princip, als innere Einheit des sinnlichen Existenzprocesses, immanent ist. Allein das Ich des Menschen, als Subject seiner Geistesacte, ist nun nicht wieder ein eigenes Subject, das im concret sinnlich existirenden Individuum noch als ein besonderes Wesen für sich existirte; sondern es ist dieses selbst; aber seine Selbstunterscheidung von sich als sinnlichem Individuum ist einfach die Vollziehung seines realen Seins als Geist, welche, indem sie phänomenologisch von der Sinnlichkeit ausgeht, sich in der Form der Anschauung seiner selbst als eines (abstract-sinnlich) existirenden Wesens hinter dem, was es als Geist wirklich ist, vollzieht. So hat allerdings der Mensch, als endlicher Geist, eine Existenzvoraussetzung seines Ich für sein Geist-sein an sich selbst: darin besteht eben sein Wesen, dass er endlicher, d. h. sinnlich, räumlich-zeitlich existirender Geist ist und nicht rein Geist. Dem absoluten Geiste dagegen, der gerade als rein Geist absolut ist, darum ebenfalls erst eine Existenz für sich

zuschreiben, damit er doch vorab ein reales Subject sei, dem man die Eigenschaft des Geist-seins beilegen, das man als denkend und wollend sich vorstellen könne, das ist also gar nichts anderes als eine, gerade die Absolutheit d. h. das reine Geistsein aufhebende, Uebertragung von einem wahren Moment der abstract-sinnlichen Selbstanschauung des endlichen Geistes. Es ist einfach die Vorstellung, der Geist müsse doch erst einmal existiren, um dann auch als Geist denken und gedacht werden zu können. Das gilt vom endlichen Geiste, — vom Ich als Persönlichkeit. Diese schliesst eine Existenzvoraussetzung an sich selbst für ihre persönlichen Geistesacte in sich. Darum legt die Vorstellung vom absoluten Geist als einer Persönlichkeit demselben damit unabweislich ein Dasein hinter seinem Geist-sein, d. h. ein wenn auch noch so abstract gefasstes sinnliches Dasein bei. Bei dieser Analogie mit dem menschlichen Ich bleibt gerade das, was essentiell die Endlichkeit des menschlichen Geist-seins begründet und ausmacht, unabtrennbar hängen. Ich lasse den Begriff der Persönlichkeit nicht — wie Pfleiderer mir entgegenhält (Z. f. w. Th. 1870, S. 6) — büssen, was bei seiner Anwendung unter ungeschickten Händen allerdings schon mannigfach gefehlt worden sei; sondern ich behafte ihn einfach bei dem, was essentiell an ihm haftet, und halte mir den Begriff des absoluten Geistes nur dadurch rein, dass ich die Uebertragung der Kategorie Persönlichkeit auf das Sein desselben für eine vom endlichen Geist abstrahirte Vorstellung erkläre. Erkläre: d. h. — wie ich glaube — nicht bloss durch einen Machtspruch dafür erkläre, sondern phänomenologisch auch aus dem Wesen des endlichen Geistes und dessen Vorstellung von sich selbst erkläre.

Dass aber auf der einen Seite selbst Hegel, der — im Jahr seines hundertjährigen Jubiläums darf man diess wohl von ihm rühmen — wie kein Andrer sich bemüht hat mit dem Denken des Geistes Ernst zu machen, allerdings das Geist-sein des Absoluten im reinen Sein wieder aus der Hand fahren liess, und dass auf der andern Seite dasselbe den Meisten, wenn sie es ihm gegenüber in der Hand behalten wollen, sich unter der

Hand gleich zur Persönlichkeit verdichtet, — das ist nur ein Beweis, dass die denkende Selbsterfassung des Geistes in seinem reinen Sein als Geist, wenn schon eigentlich das allernächste, gleichwohl für uns, die wir endlicher Geist sind, der erst aus dem sinnlichen Dasein zum Insichsein als Geist gelangt, zugleich das allerschwerste ist. Und doch muss es da durch: hier liegt die Aufgabe für die wahre Fassung des Absoluten als absoluter Geist, die Aufgabe für den strengwissenschaftlichen Gottesbegriff; rechts geht's auf schiefer Ebene unaufhaltsam der Mythologie, links dem Hylozoismus zu.

Will man aber den Begriff des absoluten Geistes einen „Grenzbegriff" nennen, den wir wohl denken müssen, aber nicht ausdenken können (Pfleiderer S. 255): gut, das hat, richtig verstanden, aber dann auch consequent festgehalten, einen ganz wahren Sinn. Wir müssen ihn denken; denn unser von uns selbst als Geist in der Welt ausgehendes Denken führt mit Denknothwendigkeit auf ihn als den absoluten Grund alles Seins. Aber wir können ihn nicht ausdenken; denn sein Inhalt ist der in sich einheitliche Gedanke der Totalität des Weltprocesses. Wollen wir, deren ganzes Geist-sein und damit auch Denken ein Process des Geist-werdens vom sinnlichen Weltprocess aus im Rückgang auf seinen absoluten Grund ist, den umgekehrten Process nachdenken, wie der absolute Geist den Weltprocess ewig-allgegenwärtig begründet: so treiben wir mit Hegel ohnmächtige Kosmogonie. Wollen wir dagegen den absoluten Geist vor und ausser der Welt denken, wie er erst in sich selbst den Gedanken der Welt vollziehe: so treiben wir speculative Wolkentreterei, wie diess auch Pfleiderer's Darstellung der Versuche des speculativen Theismus von Schelling bis Rothe aufs neue klar in's Licht setzt. Es ist ganz recht, wenn der „empirische Theismus", wie Pfleiderer die Theorie nennt, welche von der Welt aus zurückschliessend beim Begriff des absoluten Geistes für den Weltgrund anlangt, diesen Begriff nun einen Grenzbegriff nennt. Nur bleibe man dann auch dabei, und zwar consequent nach beiden Seiten hin. Man suche auf der einen Seite ihn nun

auch wirklich nachdenkend zu fassen, wie er innerhalb der Grenze, bei der man angelangt ist, wie er innerhalb des Weltprocesses sich unserm von diesem ausgehenden Denken aufschliesst als begründender Gedanke; man spare sich diese Arbeit nicht, darum, weil es ein Grenzbegriff sei. Auf der andern Seite springe man aber nicht in demselben Athemzug, wo man ihn als Grenzbegriff ausspricht, doch hinter jene Grenze, um ihn mit seiner Vorstellung doch eigentlich gerade jenseits derselben zu fixiren. In diesem Sinn bleibe nur die Religionswissenschaft beim Begriff des absoluten Geistes als einem solchen Grenzbegriff: ihr concretes Gebiet ist das Gebiet innerhalb dieser Grenze. Sie hat ja den absoluten Geist nur so zum Gegenstand, wie er in der Geistesthatsache der Religion dem menschlichen Ich in der Welt sich aufschliesst, offenbart. Sie stelle nicht noch weiter ein Postulat hinter jenen Grenzbegriff, sondern gebe es ruhig der Metaphysik anheim, diesen Grenzbegriff für sich logisch zu fixiren. Sie findet dann wohl auch innerhalb ihres Gebietes und dessen Grenze die psychologische Erklärung für ihr eigenes anfängliches Postulat. Jedenfalls aber durchforsche sie das ganze Gebiet, innerhalb dessen die Thatsachen, die ihr Object bilden, liegen; verfolge diese bis auf jenen Grenzbegriff zurück und suche sie aus diesem abzuleiten, als Offenbarung Gottes im endlichen Geiste.

Das hat nun auch Pfleiderer — wie bereits anerkannt — auf dem ganzen Gebiete der wirklichen Religion durchgängig in ausgezeichneter Weise gethan. Sein Kanon für den Begriff der Offenbarung, dass sie 1) als reale unmittelbare Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch, und 2) durch die Natur des Geschöpfes bedingt und durch seine eigene Lebendigkeit vermittelt gedacht werden müsse (S. 378), drückt ganz wahr, das erstere Moment den religiösen, das andere den wissenschaftlichen Charakter seines Offenbarungsbegriffs aus. Wir treffen darin vollständig zusammen. Der einzige Unterschied ist: Pfleiderer sagt, Wechselbeziehung von Person zu Person; ich dagegen, von Geist zu Geist, von absolutem zu endlichem Geist. Dieses Wechselverhältniss wird für die Per-

sönlichkeit des endlichen Geistes allerdings ein persönlich bestimmtes (§. 717). Allein es erhält erst in der Wechselbeziehung und durch sie diese Bestimmtheit, und kommt nicht als ein ausserhalb des menschlichen Ichs schon persönlich bestimmtes an dasselbe heran. Diese persönliche Bestimmtheit des religiösen Wechselprocesses ist aber darum ebensowenig eine bloss subjective Vorstellung, als unser Blau sehn des Himmels eine bloss subjective Sinnestäuschung, darum, weil der Himmel nicht blau angemalt und die Luft nicht blau gefärbt ist. Der von Pfleiderer's Vorstellungspostulat herrührende Formunterschied begründet in concreto keinen realen Unterschied zwischen uns. Er führt seinen Kanon über den Offenbarungsbegriff auf allen Punkten ebenso kritisch scharf und nüchtern als religiös tief durch, ohne Mythologie und ohne deistische Abstraction; während eins von beiden sofort eintritt, wenn dem Postulat eines persönlichen Gottes hinter der Welt über den Begriff des absoluten Geistes hinaus irgend reale Folge gegeben wird. Darum werden alle, die mit dem Postulat eines persönlichen Gottes so Ernst machen, wie es wirklich in der Consequenz der Kategorie Persönlichkeit liegt, Pfleiderer eben so gut in der sinnlichen Plumpheit ihrer religiösen Begriffe für einen „Ungläubigen" erklären wie mich. Nur hie und da wirft sein Postulat, während es das Problem allerdings veranschaulicht, zugleich einen wirklich trübenden Schatten auf die Ausdrucksweise. So, wenn er (S. 291) von der allmächtigen Weisheit sagt, „dass sie den Gang der Welt in jedem Augenblick durchaus vollkommen in der Hand behalte, indem sie den ewigen Zweckgedanken in der Anwendung auf den jeweiligen Weltzustand zuweilen modificire, d. h. nicht ihn ändere, sondern in das feststehende allgemeine Schema desselben die jeweilig nöthig werdende Ausfüllung (z. B. durch die Wahl der Mittel) eintrage;" und analog später (S. 402): „dass der einwirkende göttliche Wille nie und nirgend ein willkürlicher sei, sondern sich überall anbequeme an die durch ihre eigene stetige Entwicklung von innen heraus gewordene Empfänglichkeit der Creatur." Beide Mal hat ein im Kern ganz

wahrer Gedanke sich im Ausdruck so sehr an die persönliche Fassung „anbequemen“ müssen, dass er in der That dadurch trübend modificirt wird. Hingegen möge Pfleiderer überzeugt sein, dass z. B. sein sehr fruchtbarer Gedanke von der „fortgehenden steigernden Schöpferthätigkeit“ Gottes durchaus auch in den Rahmen meines Gottes- und Offenbarungsbegriffs geht.

In der „Metaphysik“ der Religionsphilosophie behandelt Pfleiderer auch den Menschen, als Subject der Religion, doch nur „nach seinen transcendenten Endpuncten a parte aute und a parte post, Anfang und Endziel der Menschheit“ (S. 293). Was vom Anfang wirklich transcendent wäre, die Kirchenlehre vom vollkommenen Urzustand und vom Sündenfall, hebt Pfleiderer's Kritik eben so vollständig auf, wie die meine. In Beziehung auf die nicht eigentlich transcendenten, sondern nur vorgeschichtlichen Anfänge der Menschheit ist seine Ausführung des rationellen Grundgedankens einer durch die endlichen Naturprocesse sich selbst vermittelnden Schöpfung nüchterner und zugleich gedankenvoller, als ich es kaum irgendwo getroffen habe, gegenüber all den supranaturalistischen und naturalistischen Phantastereien, die wir sonst über dieses Capitel zu hören gewohnt sind.

Ueber den ethischen Anfangszustand der Menschheit, wie er sich in jedem Einzelnen wiederholt, führt Pfleiderer den Begriff von der naiv fleischlichen Selbstsucht des natürlichen Willens als dem in der realen Creatürlichkeit nothwendig begründeten ersten Sein des Menschen, wo er ist wie er zugleich nicht sein soll, in gediegenster Weise aus, und gewinnt so den allein richtigen Standpunkt für eine allseitig befriedigende Lösung des Problems der Sünde und der weitern damit zusammenhängenden Fragen. Ich kann nur meine volle Zustimmung zu dieser ganzen Partie aussprechen; denn was ich einzig an der Begriffsbestimmung des Bösen auszusetzen hätte, ist in der That mehr nur sprachlicher als wirklich sachlicher Art. Auch mit der trefflichen Widerlegung wie des Determinismus so auch des Indeterminismus (S. 311), sowie mit den entsprechenden

Partieen über den Heilsprocess (S. 380 ff.) weiss ich mich im wesentlichen durchaus übereinstimmend. Ich hebe diess ausdrücklich hervor, weil Pfleiderer (Zeitschr. a. a. O. S. 16 f.) mich hierin auf einer atomistischen und indeterministischen Auffassung zu betreffen glaubt. Davon bin ich aber in der That weit entfernt. Wenn ich gesagt habe (§. 900 ff.), dass Wiedergeburt und Heiligung dasselbe bezeichnen, jene den Heilsprocess nach der Seite seiner principiellen Begründung im Ich, diese nach der Seite der empirischen Erscheinung: so will ich damit die einzelnen Heiligungsacte ja nicht atomistisch isoliren, sondern diese ebenso gut als eine Abstraction bezeichnen, wie wenn man die Wiedergeburt zu einem einzelnen Anfangsereigniss macht. Vielmehr, was seiner äussern Erscheinung nach allerdings aus immer endlichen und ja auch oft genug intermittirenden Einzelacten besteht, das hat seinem Wesen und auch seinem subjectiven Lebensgrunde nach doch ein in sich einheitliches und continuirliches Princip. Nur will ich auch hier das Princip nicht als ein selbst wieder Einzelnes neben oder vor die Totalität alles Einzelnen, dessen Princip es ist, stellen.

Eine besondere Genugthuung endlich ist es für mich, zu sehen, wie vollständig wir in der Christologie, über das Verhältniss der historischen Person Christi zum Dogma und zum christlichen Glauben, übereinstimmen. Ich nehme, was Pfleiderer Lebensvolles über das Letztere sagt (S. 386 ff.), dankbar als ergänzende Ausfüllung meiner allgemeinen Umrisse an. —

Zum Schluss komme ich nun aber noch in Kürze auf den zweiten Hauptdifferenzpunkt: auf die von Pfleiderer als religiöses Postulat festgehaltene Transcendenz der Menschheit a parte post, auf die Unsterblichkeit. Pfleiderer sagt sehr wahr vom Wunder, dass es psychologisch zu fassen sei, als Phänomen nicht sowohl der Natur als des religiösen Bewusstseins (S. 406). Und S. 366 sieht er eben so wahr den Grund der äusserlichen Vorstellungen von der Offenbarung in „dem Dualismus, der Gott nicht finden kann im natürlichen und sittlichen Geschehen und ihn daher sucht in übernatürli-

chen, den Natur- und Geschichtszusammenhang unterbrechenden Wunderacten." Das Einzige, was ich an dem sonst so trefflichen Buch als noch unvollständige Lösung der Aufgabe einer rationellen Religionswissenschaft auszusetzen habe, ist das, dass es diesen Kanon noch nicht vollständig consequent auf den Anfang und auf das Ende des religiösen Processes angewendet hat. Hier hat der Verfasser den „Dualismus" in der religiösen Vorstellung, d. h. die abstract-sinnliche Transcendenz, auch noch nicht abzustreifen und die Producte derselben psychologisch zu fassen vermocht. Diese Bestandtheile der religiösen Vorstellung behandelt auch er noch als Phänomene der Natur (cum grano salis natürlich verstanden), d. h. als dinglich transcendente Realitäten, und nicht als Phänomene des religiösen Bewusstseins. Pfleiderer wird mir das Umgekehrte zum Hauptvorwurf machen, und natürlich hat er im Punkt der Unsterblichkeit die religiöse Vorstellung vollends auf seiner Seite. Allein auch hier reducirt sich unsere Differenz bedeutend mehr, als sonst zwischen Gegnern in dieser Frage der Fall ist. Vorerst muss ich ihm volle Gerechtigkeit widerfahren lassen: seine Darstellung der Beweise für die Unsterblichkeit ist so rationell und nüchtern, und hält sich so an das wirklich religiöse Centrum der Frage, wie man diess den Vertheidigern der Unsterblichkeit, obgleich sie damit die Religion retten wollen, selten nachrühmen kann. Zudem stimme ich ihm in allem dem bei, was er einer solchen Bestreitung der Unsterblichkeit entgegenhält, welche in der Opposition gegen eine abstracte Transcendenz in eine ebenso abstracte pantheistische Immanenz oder noch weiter zurück in blossen Naturalismus umschlägt. Nur will ich auch in dieser Frage beides gleich sehr von der concret geistigen und dadurch erst wahrhaft religiösen Betrachtung ausscheiden.

Die Tragweite des psychologischen Beweises aus dem Wesen, in letzter Instanz aus der Einfachheit der Seele, beurtheilt Pfleiderer sehr richtig. Es könnte aus demselben für sich ebensowohl mehr als man will gefolgert werden: die Unsterblichkeit auch des Thierseele; als auch weniger:

eine Fortdauer ohne Identität des Bewusstseins. Auch vom Wesen speciell der denkenden Seele aus sei nur, wie auf einen hinter der Sinnlichkeit liegenden Grund, so auch auf ein Endziel über die Sinnlichkeit hinaus zu schliessen. Sehr wahr; aber gerade diess Endziel und ein Dasein nach dem Tode sind sehr verschiedene Dinge. Auf diese Unterscheidung spitzt sich schliesslich alles zu. —

Wenn gegenüber der äusserlichen Vergeltungslehre, wie sie meist den Nerv des moralischen Beweises bildet, oft gesagt wird, dass Tugend und Laster ihren Lohn in sich selbst finden, so hält Pfleiderer dieser „geläuterten," in Wahrheit aber abstracten Moral die Thatsache entgegen, dass je die grössten sittlichen Heroen die Dissonanzen in der Welt und in ihrem eigenen Innern immer am tiefsten empfunden haben, jene selbstzufriedenen Tugendreden dagegen leicht in hohle Rednerei auslaufen. Das ist sehr wahr, und vollständig zu würdigen. Die allein stichhaltige und religiös wahre Antwort nach beiden Seiten hin ist aber: weder subjectiv in sich selbst, noch in irgend etwas Dinglichem ausser sich, sondern in der realen Lebensgemeinschaft mit Gott dem absoluten Geist hat der Mensch als endlicher Geist sein absolutes Ziel, und hierin, hierin allein, ist für sein sittliches Verhalten auch die absolute Vergeltung zu suchen (§. 954 ff.). Die Religionswissenschaft wird in dem Maass, als sie mit dem Wesen der Religion rationell Ernst macht, erkennen, dass sie in der Vergeltungsfrage keine andere Aufgabe hat, als diesen Satz in seinem Vollgewicht in's Licht zu stellen. Der religiöse Glaube selbst macht unwillkürlich, unter welcher Vorstellung es auch immer sein mag, in dem Grade praktischen Ernst damit, als er wirklich innerlich religiös ist. — Auf die „einfachsten und naheliegendsten" Fragen (S. 339), ob ein sittliches Streben ohne ein erreichbares absolutes Ziel überhaupt einen vernünftigen Zweck hätte, muss man allerdings zu antworten wissen; wenn aber die Religionswissenschaft mit der Religion als der Lebensgemeinschaft des Menschen mit dem Absoluten wirklich vollständigen Ernst macht, so braucht ihre Antwort in kein äusserliches Jenseits hinüberzugreifen. — Beim

teleologischen Beweis aus der in diesem Leben unvollkommenen Entwickelung der individuellen Anlage hat Pfleiderer wieder ganz Recht mit der Widerlegung der in's andere, pantheistische Extrem überschnappenden abstracten Vorstellung, dass der Einzelne bloss Exemplar der Gattung sei, als denkender Geist aber seine Bestimmung darin habe, in's Allgemeine aufzugehen. Allein durch den Gegensatz gegen solche Rednereien verliert er das Gleichgewicht nach der entgegengesetzten Seite: das Individuum habe einen unendlichen Werth. Ich wüsste in der That nicht, welchen der beiden Sätze ich für unbesonnener erklären müsste: der Einzelne habe in's Allgemeine aufzugehn; oder den, das Individuum habe einen unendlichen Werth. Jedem schwebt wohl etwas Wahres vor; aber nur wenn sie einander in ihrer Abstraction aufzehren, kommt diese Wahrheit zu ihrem Rechte. Das Individuum habe einen unendlichen Werth? Ja und nein. Nein, gerade als Individuum nicht; wenn diess, so gehörte allerdings zur Bestimmung des Individuums auch eine extensiv unendliche Verwirklichung seiner Anlage. Man weist diese Vorstellung als eine abenteuerliche ab; allein was ist die Unsterblichkeit, die extensive Unendlichkeit in der Dimension der Zeit, anderes als Ein Moment dieser Vorstellung, welches, consequent festgehalten, nothwendig auch die andern Momente jener abenteuerlichen Vorstellung nach sich ziehn müsste? Auf der andern Seite aber: ja, das menschliche Ich hat einen unendlichen Werth; aber nicht als Individuum, sondern als Persönlichkeit: weil es als Geist zur persönlichen Lebensaneignung des Unendlichen in der Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geist angelegt und bestimmt ist. — Durch den teleologischen Beweis sieht sich Pfleiderer endlich auf den metaphysisch-religiösen als den eigentlichen Abschluss geführt. Sehr wahr; aber diese Wahrheit ist, dass das Postulat einer unendlichen Fortdauer für die Erfüllung der absoluten Bestimmung sich in die Anerkennung der religiösen Grundwahrheit resorbirt, dass der Mensch in der innern Lebensgemeinschaft mit Gott, als dem absoluten Geiste, seine eigene absolute Bestimmung und sein absolutes Ziel hat.

Pfleiderer macht den Zusammenhang der beiden Vorstellungen von der Persönlichkeit Gottes und von der Unsterblichkeit so geltend: da die Religion eine persönliche Wechselbeziehung sei, so beruhe die Unsterblichkeit auf der Treue und Unveränderlichkeit Gottes (S. 346). Auf der Treue Gottes beruht vielmehr, dass er dem Menschen immer nahe ist, wenn dieser ihn sucht. Wenn aber die Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott in Wahrheit das absolute Ziel ist, d. h. wenn mit der Religion voller Ernst gemacht wird, so ist dieses absolute Ziel in dem ewig allgegenwärtigen Gott, und nicht in einem zeitlich andern Leben zu suchen und auch zu finden.

Gerade durch die Aeusserung, welche den Kanon für eine richtige Fassung des ewigen Lebens ausdrücken soll, dass einerseits zwar der specifische Unterschied zwischen dem ewigen und dem zeitlichen Leben hervorzuheben, andrerseits aber dieser Gegensatz nicht schroff zu übertreiben sei (S. 350), — gerade durch diese Aeusserung verräth Pfleiderer, dass er hier auch noch in der unglücklichen Mitte zwischen wirklich geistiger und abstract sinnlicher Fassung hängt, die so vermitteln will, dass sie beide mit einander verbindet. Daher begegnet es ihm denn auch, dass er hier der kirchlichen Glaubenslehre nicht gerecht werden kann. Er hängt an der Wurzel, auf dem Boden des vorstellungsmässigen zeitlichen Gegensatzes von Zeit und Ewigkeit, von endlichem Process und absolutem Ziel, noch mit ihr zusammen; aber gegen die Consequenzen sträubt sich sein rationelles Bewusstsein. Auf diesem irrationellen Vorstellungsboden hat die Kirchenlehre den wirklichen Gehalt des christlichen Glaubens an das ewige Leben allein consequent ausgeprägt zu der Lehre von der sofortigen Versetzung nach dem Tod in den absoluten Vergeltungszustand vor Gott, und zur Lehre von der Ewigkeit des Doppelzustandes von Seligkeit und Verdammniss. Gegen diese beiden Lehren nun aber theilt Pfleiderer mit allem Recht die bekannten rationellen Bedenken und setzt daher an die Stelle eine continuirliche Entwicklung nach dem Tode und nimmt eine Apokatastasis als unendliches Ende in Aussicht. Das ist nun wohl eine den

Meisten mehr zusagende Vorstellung, weil sie rationeller scheint als die Kirchenlehre, und zugleich handgreiflicher ist als die Verweisung auf das ewige Leben in der Lebensgemeinschaft mit Gott innerhalb des zeitlichen Lebens. In Wahrheit aber ist diese Vorstellung nicht eine Vermittelung zwischen Religion und Denken, sondern ein Mittelding, das nach Form und Inhalt weder dem Gedanken noch der religiösen Wahrheit Genüge thut.

Beiden aber Genüge zu thun, die in der Religion sich dem Menschengeist aufschliessende Wahrheit in ihrem wirklichen Gedanken zu fassen, ist die Aufgabe der Religionswissenschaft. Sie löst diese ihre Aufgabe und bewahrheitet sich als Religionswissenschaft und als Religionswissenschaft in dem Maasse, als sie den Inhalt des geistigen Wechselprocesses zwischen Unendlichem und Endlichem im Geistesleben des Menschen, der als die Thatsache der Religion vorliegt, consequent durch alle seine Momente durchführt, und daraus alle Producte des religiösen Glaubens in seinem phänomenologischen Process psychologisch begreift und auf ihren substanziellen Kern zurückführt. Pfleiderer hat diess für den ganzen wirklichen Process der Religion in einer Weise gethan, dass man sein Werk als eine wesentliche Bereicherung und Vertiefung der rationellen Religionserkenntniss dankbar begrüssen muss. Einzig für Anfang und Ende hat er noch die als phänomenologisches Product der Religion natürliche transcendente Vorstellung als Postulat des Wesens der Religion an die Wissenschaft stehn lassen. Freilich gehn zur Zeit noch die Wenigsten weiter: auch diese Vorstellungen phänomenologisch auf ihren religiösen Gedankengehalt zurückzuführen. Davor schreckt nicht bloss die Furcht vor Verketzerung von Seite aller massiv Gläubigen, nicht bloss eigene Befangenheit in dem Vorurtheil, dass dadurch die Religion selbst aufgehoben würde, oder doch wenigstens die Rücksicht auf die praktisch-religiösen Bedürfnisse bei der allgemeinen Herrschaft dieses Vorurtheils ab; sondern auch solche, die in der Wissenschaft furchtlos nur die Wahrheit suchen wollen, mag davon die Thatsache zurückhalten, dass

allerdings die meisten von denen, welche jene Vorstellungen von der Persönlichkeit Gottes und von der Unsterblichkeit verneinen, damit entweder geradezu der Religion an's Leben wollen, oder, wenn sie das auch nicht wollen, doch offenbar in ihr innerstes Wesen einschneiden. Wer nun dieses tiefer erfasst hat und es in der Religionswissenschaft zu seiner vollen Anerkennung bringen will, den mag diese Wahrnehmung schon bewegen, doch bei jenen „Postulaten des Glaubens" stehen zu bleiben. Irre ich, wenn ich annehme, das Letztere sei bei Pfleiderer der Grund gewesen? Allein wenn jene Aufgabe gerade vom innersten Wesen der Religion aus an die Hand genommen wird, und die streng denkende Durchführung desselben auf eine Resorbtion auch jenes Restes von sinnlich transcendenter Vorstellung in die geistige Wahrheitserkenntniss führt? Jedenfalls wird ein von dieser Intention geleiteter Versuch — wie ich den meinen wohl nennen darf — einem Mann, der den Standpunkt Pfleiderer's einnimmt, nicht als ein un-, geschweige denn antireligiöser erscheinen; sondern er wird ihn vielmehr selbst zu einer erneuerten Prüfung seiner Postulate, gerade vom streng religiösen Gesichtspunkt aus, veranlassen.

Aber die praktischen Interessen der Religion?! Ihre Wahrung ist nothwendig mitbedingt durch die populäre Bewusstseinsform der Religion, und diese muss die Wissenschaft ebenfalls als eine phänomenologisch nothwendig im Wesen der Religion selbst und des menschlichen Geistes überhaupt begründete erkennen. Wer auch in der Religionswissenschaft zunächst allerdings rein nur das theoretische Interesse der Wahrheit verfolgt, dieses führt ihn aber darauf, in der Religion den praktischen Quellpunkt alles wahrhaft geistigen Lebens zu erkennen, — dem müssen auch die wirklich praktischen Interessen der Religion im Menschheitsleben heilig sein. Allein wenn hier nun die Wissenschaft ihn in Conflict mit denselben bringt?

Ich habe hierauf keine andere Antwort als die: Unbeirrt hindurch durch den Conflict: dann löst er sich auch! Nur der Unglaube an die Wahrheit glaubt an die Unlösbarkeit die-

ses Conflictes, und nur die Oberflächlichkeit und Halbheit bleibt in ihm stecken. Ausnahmslos auf jedem Gebiete des menschlichen Geistes kommt die Wissenschaft schliesslich auch den wahren praktischen Interessen gerade dann am mehrsten zu gut, wenn sie selbst zunächst rein nur im Interesse der Wahrheit, und nicht zum voraus von praktischen Postulaten dirigirt, dasselbe durchforscht. Nur eine unverdaute Anwendung wissenschaftlicher Resultate, durch die diese eben selbst wieder um ihre wissenschaftliche Wahrheit gebracht werden, richtet Schaden und Verwirrung im praktischen Leben an. Je vollständiger die rationelle Religionswissenschaft die geistige Wahrheit, welche der gesammten empirischen Religion als innerer Grund ihres phänomenologischen Processes in der Menschheit immanent ist, zur Erkenntniss bringt, desto fruchtbarer dient sie auch den wahren praktischen Bedürfnissen der Religion. Auf keinem andern Gebiete freilich braucht es dazu so viel unbeirrten Wahrheitsmuth und Wahrheitsglauben; denn nirgends hat sich an die Wahrheit eine so dicke zähe Kruste von allem Schlechtesten der menschlichen Natur angesetzt, als bei dem, was in seinem Wahrheitskern gerade ihr Bestes ist.

II.

Die jüdischen Sibyllen und der Essenismus,

von

A. Hilgenfeld.

Die kritische Erforschung des Urchristenthums ist in neuerer Zeit immer mehr auf die Vorgeschichte des Christenthums zurückgeführt worden. Es hat sich mehr und mehr die Frage aufgedrängt: ob die innere Erzeugung des Christenthums mehr dem Geiste der hellenischen Weltbildung oder der jüdischen Religion angehöre. Ich meinerseits konnte die Entstehung des Christenthums nur auf der jüdischen Seite erkennen [1]). Das

1) Vgl. meinen Aufsatz: Baur's kritische Urgeschichte des

Christenthum trat ja von Hause aus als die Erfüllung der ATlichen Weissagung auf. Da fand ich denn seine eigentliche Vorgeschichte bei den Trägern der jüdischen Messias-Erwartung, wie sie hauptsächlich in den apokalyptischen Schriften verzeichnet, in den Vereinen der Essener, dieser Stillen vom Lande gehegt ward. Meine Ansicht hat lebhaften und anhaltenden Widerspruch erfahren, inbesondere durch Volkmar, welcher mit dieser ganzen Vorgeschichte des Christenthums aufräumen wollte. Das B. Henoch soll nicht etwa schon 100 vor Chr., sondern erst 132 nach Chr. geschrieben sein, der Esra-Prophet nicht etwa schon 30 vor Chr., sondern erst 97 nach Chr., die Psalmen Salomo's zwar 47 vor Chr. verfasst, aber mit dem Messias als Sohn David's erst hinterher ausgestattet worden sein (Evangelien S. 450). Ueber das B. Henoch, bei welchem Vokmar ganz allein steht, ist keine weitere Bemerkung nöthig, über den Esra-Propheten ist schon genug gesagt worden, und die bevorstehende Ausmerzung des Messias als Davidssohns aus den Psalmen Salomo's kann man ruhig abwarten. Wohl aber wird es an der Zeit sein, einerseits die jüdischen Sibyllen-Weissagungen, andrerseits die Essener und Therapeuten noch weiter in's Auge zu fassen.

I. Die jüdischen Sibyllen-Weissagungen.

1. Die älteste jüdische Sibyllen-Weissagung findet sich ohne Zweifel in dem 3. Buche der uns erhaltenen Oracula Sibyllina. Nach der grundlegenden Abhandlung Bleek's (1819. 1820), welcher dieses Stück noch gleichzeitig mit dem B. Daniel unter Antiochos IV. Epiphanes (175—163 v. Chr.) verfasst sein liess, habe ich dasselbe eingehend untersucht in dem Werke über die jüdische Apokalyptik (Jena 1857, S. 51—90) und bin zu folgendem Ergebniss gelangt: Das Proömion, welches Theophilus von Antiochien ad Aut. III, 36 so ziemlich aufbewahrt hat, bildete das ursprüngliche Vorwort für

---

Christenthums und ihre neueste Bestreitung, in dieser Zeitschrift 1864. II. S. 113 f.

die in B. III, 97—463. 471—817 [1]) noch ziemlich erhaltene jüdische Sibyllen-Weissagung, welche erst nach dem B. Daniel verfasst ward, als Ptolemäos VII. Physkon (146—117 vor Chr.) die Alleinherrschaft über Aegypten erlangt hatte und auch gegen die Juden in Alexandrien wüthete, als das Reich der Seleukiden durch fremde Eindringlinge, wie Tryphon (142—137), zerrüttet ward, und das jüdische Volk in Palästina seit 142 die wiedererrungene Unabhängigkeit feierte, also etwa 140 v. Chr. Ein Jahr später gab Ewald seine „Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher," Göttingen 1858, heraus, indem er ganz so that, als hätte er diesen Fortschritt über Bleek hinaus selbst gefunden, nur mit dem weitern Fortschritte über mich hinaus, dass dieser jüdische Sibyllist erst um 124 v. Chr. unter dem unbedeutenden Alexander Zebina geschrieben habe. Dass dieser weitere Fortschritt über mich hinaus nicht richtig, das Richtige aber von mir entlehnt war, meine ich nachgewiesen zu haben in der Abhandlung: Die jüdische Apokalyptik und die neuesten Forschungen (in dieser Zeitschrift 1860. IV. S. 313 f.). Man vergleiche auch A. v. Gutschmid's Anzeige des Ewald'schen Buchs in dem Literar. Centralblatt 1861, Nr. 28, und E. Reuss's Abhandlung über „die christlichen Sibyllen" (in der Strassburger Revue de Théologie, Avril et Mai 1861, p. 193 sq.), wo auch die jüdischen Sibyllen kurz besprochen werden. David Zündel [2]) versuchte, die Abfassungszeit um 160 festzuhalten, wogegen ich meine Ansicht behauptete in der Schrift: Die Propheten Esra und Daniel, Halle 1863, S. 92 f. Auf der andern Seite wollte Volkmar noch viel weiter als Ewald herabgehen, indem er in seinem Commentar zur Offenbarung Johannis (Zürich 1862, S. 4) die Behauptung hinwarf, der älteste jüdische Sibyllist habe erst 64 vor Chr. geschrieben.

---

1) V. 775 als christliche Einschaltung auszumerzen ist kein Grund mehr, wenn man nach Alexandre's Vorschlag νηὸν statt υἱὸν lies't.

2) Krit. Untersuchungen über die Abfassungszeit des B. Daniel, Basel 1861, S. 145 f.

H. Grätz [1]) ging gar bis in die augusteische Zeit herab. Zeller [2]) hat meinem Ergebniss vollkommen beigestimmt. Dagegen hat C. Alexandre in der neuen Ausgabe der Sibyllinen [3]) seine frühere Ansicht wieder behauptet, den ganzen Fortschritt über Bleek hinaus, für dessen Urheber er Ewald hält [4]), bestritten, Orac. Sib. III, 97—294. 489—817 noch im Jahre 169 v. Chr., dagegen das Proömion, welches doch nach Lactantius Inst. IV, 6 den Anfang der erythräischen Sibylle bildete, und Orac. Sib. III, 295—488 erst von einem Christen des antoninischen Zeitalters geschrieben sein lassen.

Da sieht man von vorn herein, dass der neueste Herausgeber die jüdische Grundlage der Sibyllinen über Gebühr herabsetzt und das Christliche gar zu weit ausdehnt. In dem Proömion will Alexandre schon die christliche Lehre von Gott dem Vater und dem heiligen Geiste, nur noch nicht von dem Sohne, auch die katholische Lehre von dem Zustande des Menschen nach dem Tode wahrnehmen. Allein es ist nichts weniger als christlich, dass der Schöpfer *γλυκὺ πνεῦμ' ἐν ἅπασι Κάτθετο χἠγητῆρα βροτῶν πάντων ἐποίησεν* (V. 5. 6), oder wenn Gott V. 18 genannt wird *πᾶσι βρότοισιν ἐνὼν* [5])

---

1) Geschichte der Juden (Bd. III.) von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen Staats, 2. Aufl. Lpz. 1863. S. 441.

2) Philosophie der Griechen, 2. Aufl. Th. III, Abthlg. 2, Leipz. 1868. S. 228. Anm 3.

3) Oracula Sibyllina, editio altera ex priore ampliore [Vol. I. II. Paris. 1841. 1856] contracta, integra tamen et passim aucta multisque locis retractata, curante C. Alexandre, Paris 1869.

4) In der Vorrede hält Alexandre sich lediglich an Ewald, und wenn er auch hinterher in den Noten meine Untersuchung ein paarmal erwähnt, so kehrt er doch p. 354 [zu Orac. Sib. III, 388 sq.] das Abhängigkeitsverhältniss geradezu um: opiniones igitur duae solae supersunt nostro iudicio graves, Ewaldi et nostra (nam virorum doctorum Reuss et Hilgenfeld omittendae, magnam partem ex Ewaldo desumptae)" etc. Da soll ich die Ansicht, welche ich im Jahre 1857 darlegte, gar zum grossen Theile aus Ewald's 1858 erschienener Abhandlung entnommen haben! Ewald kann ja nicht abhängig sein.

5) Alexander's Aenderung *βρότοισι νέμων* stimmt schwerlich zu *κριτήριον*.

τὸ κριτήριον ἐν φαῒ κοινῷ. Das ist jüdisch-alexandrinisch, aber nicht christlich, da der heilige Geist des Christenthums wohl allen Gläubigen, aber nicht allen Menschen mitgetheilt wird. Und ist der christliche Gott so ohne weiteres πάντεσσι σαφής (V. 28)? Den Frommen aber wird hier lediglich der blühende Garten des Paradieses verheissen (V. 86. 87), ohne dass ein irdisches Christus-Reich irgend erwähnt würde. Und wer wird es glauben, dass V. 21 ein Christ dem wahrhaftigen Gotte heilige Hekatomben zu opfern empfohlen habe? Solche Opfer werden hier wirklich empfohlen [1]), wenn Alexandre es auch in Abrede stellen möchte. Es wird also wohl dabei bleiben, dass wir in dem Proömion das ursprüngliche Vorwort der ältesten jüdischen Sibylle besitzen. — Diese älteste jüdische Sibylle ist aber wahrlich nicht um den Abschnitt Orac. Sib. III. 295—488 zu verkürzen, welcher nicht bloss von den beiden Abschnitten vorher und nachher unzertrennlich ist, sondern auch die Zeitlage um 140 noch deutlicher wie sie abspiegelt. Auch dieser Abschnitt geht ja herab bis zu dem 7ten (hellenischen) Könige von Aegypten (V. 318), unter welchem hier, wie V. 192. 193. 608 f., niemand anders als Ptolemäos VII Psyskon zu verstehen ist. Er schildert V. 388 f. den Antiochos Epiphanes als den Vorläufer des Endes ganz ähnlich wie V. 611 f., weis't aber doch noch über ihn hinaus bis in die Zeit unächter Seleukiden, eines Alexander Balas (150—146) und eines Diodotos Tryphon (142—137). Diese Stelle, welche ich für Zündel ganz überzeugend aufgehellt habe, ist für Alexandre (p. 354) noch sehr dunkel geblieben. Aber was ist denn hier dunkel? Antiochos Epiphanes wird deutlich ge-

1) Proöm. V. 20. 21 ὅττι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε δοξάζειν, αὐτῷ τε θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας.
Vgl. Orac. Sib. III. 575. 576 von den Juden:
οἳ ναὸν μεγάλοιο θεοῦ περικυδανέουσι.
λοιβῇ τε κνίσσῃ τ' ἠδ' αὖθ' ἱεραῖς ἑκατόμβαις.
Ebd. V. 626 θῦε θεῷ ταύρων ἑκατοντάδας κτλ. V. 267. 405. 406.
ἀλλὰ μέγαν γενετῆρα θεὸν πάντων θεοπνεύστων
ἐν θυσίαις ἐγέραιρον καὶ ἁγίαις ἑκατόμβαις.
Ebd. V, 501 κεὶς αὐτὸν (den Tempel zu Leontopolis) θυσίας οἴσει λαὸς θεύτευκτος.

nug gezeichnet als der Purpurträger, welcher blitzartig in Asien auftritt, aber untergeht. Von dem Geschlechte (seines Bruders Seleukos IV), welches er ausrotten wollte, wird sein Geschlecht ausgerottet. Die Eine Wurzel, welche er hervorbringt (seinen Sohn und Nachfolger Antiochos V. Eupator) rottet (163 v. Chr.) der Kriegsgott aus von den 10 Hörnern (Dan. 7, 7. 20. 24), den 10 syrischen Griechenkönigen, pflanzt aber daneben ein andres Gewächs (vgl. Dan. 7, 8. 20. 24), den unächten Seleukiden Alexander Balas. Der wird abhauen einen streitbaren Erzeuger königlichen Geschlechts (Demetrios I., welchen Balas 150 v. Chr. besiegte und tödtete), aber von dessen Söhnen (Demetrios II. und Antiochos VII. Sidetes, welche den Balas 146 v. Chr. stürzten) fallen, und dann wird ein daneben sprossendes Horn (der unächte Seleukide Tryphon 142—137 v. Chr.) herrschen. Alexandre hat diese einfache Deutung als ein omittendum bei Seite geschoben, aber durch nichts Besseres ersetzt. In dieselbe Zeit unächter Seleukiden versetzt uns auch der Komet, welcher Schwert, Hungersnoth, Tod den Menschen anzeigt und berühmter Heerführer Untergang (V. 334 f.). Das ist ja, wie ich in der Schrift über Esra und Daniel S. 95 f. bemerkt habe, derselbe Komet, welchen Seneca natur. quaestt. VII, 15 beschreibt: post mortem Demetrii Syriae regis (Demetrius I. Soter, gestorben 150 n. Chr.), cuius Demetrius [II. Nicator] et Antiochus [VII. Sidetes] liberi fuere, paulo ante Achaicum bellum [147 v. Chr.] cometes effulsit non minor sole etc. Der Untergang berühmter Feldherrn trifft vollkommen zu auf Hasdrubal von Karthago und Kritolaos den Feldherrn des achäischen Bundes. Wird doch auch V. 484 f. die Zerstörung Karthago's (146 v. Chr.) zusammengestellt mit der Besiegung der Galater durch die Römer (189 v. Chr.) und mit der römischen Unterwerfung von Achaja (146 v. Chr.), so dass man über die Abfassung auch dieses Stücks um 140 v. Chr. nicht im Zweifel sein sollte [1]). Da mag, wie ich selbst (jüdische

1) Or. Sib. III, 316 f. kann man das Blutvergiessen erkennen, welches Ptolemäos VII. bei der Eroberung Alexandriens anrichtete. V. 349. 350 erklärt sich aus dem Auftreten des Scipio Africanus mi-

Apokalyptik S. 72) bemerkt habe, V. 464—470 erst auf Nero und die Wirren der nachneronischen Zeit zu beziehen sein. Wir haben hier höchstens eine kleine Einschaltung aus der christlichen Zeit, welche das Urtheil über den ganzen Abschnitt nicht entfernt umstossen kann. Vollends ersonnen sind die Entlehnungen aus der Johannes-Apokalypse, welche Alexandre in diesem Abschnitte wahrnimmt [1]).

Den geschichtlichen Hintergrund dieser jüdischen Sibyllen-Weissagung bezeichnet immer noch die verhasste Gestalt des Antiochos Epiphanes, des Verfolgers der jüdischen Religion. Sieht nun der Sibyllist auch schon den Sturz der griechischen Herrschaft durch die alles bezwingende Macht der Römer voraus: so ist er doch einer herrlichen Zukunft des jüdischen Gottesvolks gewiss. Solche Hoffnung hält sich an das davidische Königsgeschlecht, welches nicht fallen kann, an den König, welchen Gott vom Himmel (vgl. Dan. 7, 13) oder von der Sonne her senden wird, um jeden Menschen zu richten in Blut und Feuerglanz, aber doch auch die Verheissungen zu erfüllen und eine Zeit des Friedens zu eröffnen [2]). Aus dem

---

nor in Asien und Alexandrien etwa 142 v. Chr. Auf die Frage, welche Alexandre (p. 352) wegen V. 324 f. an Ewald richtet, hat schon meine jüdische Apokaliptik (S. 65 f.) Antwort gegeben.

1) III, 312 *ὧν ἔτι καὶ νῦν αἷμα βοᾷ πρὸς αἰθέρα μακρὸν* lässt Alexandre (p. 352) fast wörtlich ausgeschrieben sein aus Offbg. Joh. 16, 6 *ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν, καὶ αἷμα αὐτοῖς δέδωκας πιν*! Derselbe lässt III, 317 *σκορπισμὸς δέ τε καὶ θάνατος καὶ λιμὸς ἐφέξει* abhängig sein von Offbg. Joh. 16, 8 [soll heissen 6, 8] *ἀποκτεῖναι ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς*, übersieht aber gänzlich Ezech. 14, 21 *ῥομφαίαν καὶ λιμὸν καὶ θηρία πονηρὰ καὶ θάνατον.*

2) III, 286 f. *καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα,*
κρινεῖ δ' ἄνδρα ἕκαστον ἐν αἵματι καὶ πυρὸς αὐγῇ·
ἔστι δέ τις φυλὴ βασιλήϊος, ἧς γένος ἔσται
ἄπταιστον· καὶ τοῦτο χρόνοις περιτελλομένοισιν
ἄρξει καὶ καινὸν σηκὸν θεοῦ ἄρξετ' ἐγείρειν.

Der vom Himmel her gesandte König ist allerdings zunächst Cyrus, aber nur inwiefern er schon Jes. 45, 1 der Messias Gottes genannt wird. Ohne alle Beziehung auf Cyrus erscheint der Messias im eigentlichen Sinne V. 652 f.:

Geschlechte Davids, und doch auf den Wolken des Himmels wird der Messias erwartet, welcher nach der trüben, durch Antiochus Epiphanes eröffneten Zeit schliesslich erscheint.

2. Der weitere Trieb jüdischer Sibyllen-Dichtung fällt erst in die Zeit des römischen Kaiserthums, und der geschichtliche Hintergrund derselben ist wieder eine verhasste Fürstengestalt; der letzte julische Kaiser Nero, welcher den verhängnissvollen Krieg gegen die Juden begann. In die nächste Zeit nach der Eroberung der heiligen Stadt und der Zerstörung des Tempels, welche die Folgen dieses Krieges waren, ist nun aber nicht bloss das 4te Buch der Sibyllinen zurückzuführen, welches bald nach dem Ausbruch des Vesuvs 79 u. Z. geschrieben ist, sondern auch, und zwar noch etwas früher, wie ich jetzt sehe, das 5te Buch der Sibyllinen (abgesehen von V. 1—51. 255—258). Der neueste Herausgeber irrt nicht bloss darin, dass er B. V. bis in die Zeit der Antonine herabsetzt, sondern auch darin, dass er diese beiden Sibyllen-Weissagungen dem Judenthum abspricht und dem Christenthum zuweis't.

a) Der Eingang Or. Sib. V. 1—51 führt die römische Kaiserreihe bis auf Adrianus, welchem besonders Lob gespendet wird, herab, ja fügt noch zuletzt (V. 51) hinzu drei Herrscher, von welchen der dritte erst spät zur Herrschaft gelangen wird. Das Lob Adrian's haben Volkmar[1]) und Grätz[2]) auf einen Juden der ersten Zeit Adrian's bezogen, welcher sich

———

καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας.

Hier ist es reine Ausflucht, wenn Volkmar (Esdra propheta S. 396), um dem vom Himmel herabkommenden Messias zu entgehen, dieselbe Hand wahrnehmen will, die auch sonst den Augustus in dieser Sibylle gefeiert habe (V. 63 f.). Das königliche Geschlecht aber, welches nicht fällt, ist offenbar das davidische, wenn auch zunächst Serubabel, der Erbauer des zweiten Tempels, hier gemeint ist.

1) Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, I, 1 (Judith), Tübingen 1860, S. 104 f.

2) Geschichte der Juden (Bd. IV.) vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud, 2. Aufl., Leipz. 1866, S. 138 f.

anfangs den Juden günstig bewies, dabei V. 51 mit Friedlieb als spätern Zusatz angesehen. Sie werden hiermit im Rechte sein gegen Alexandre, welcher Alles einem Christen unter den Antoninen zuweis't; aber sie theilen den Irrthum des Letztgenannten, wenn sie auch das Folgende dem Verfasser des Eingangs zuschreiben wollen, während es offenbar älter ist und selbständig von Neuem anhebt [1]). Da hat Ewald (a. a. O. S. 51 f.) richtiger die jüdische Abfassung bald nach der Zerstörung des zweiten Tempels angenommen, nur wenig zu spät, nämlich unter Titus (79—81), während die Weissagung noch unter Vespasianus (70—79) fällt, abgesehen von der christlichen Einschaltung V. 255—258, welche Ewald auch noch nicht als solche erkannt hat.

Die Sibylle, welche sich hier als Schwester (γνωστὴ) der Isis ankündigt, beginnt in dem ersten Ansatze (V. 52—177) mit Weissagungen über Egypten. Man kann es auf die Nachwehen des jüdischen Kriegs, welcher auch in Aegypten blutig unterdrückt werden musste (vgl. Joseph. bell. iud. VII, 10, 1—4), beziehen, wenn Memphis vorgeworfen wird, dass es gewüthet habe gegen gesalbte Gotteskinder (V. 68 ἐς ἐμοὺς παῖδας θεοχρίστους). Die ägyptische Sibylle spricht V. 92 f. zuerst von einem ἄνθρωπος κακότεχνος, welcher in der Frühe wie Hagel kommen und das ganze Land verderben wird. Er, der die Perser beherrscht, wird Aegypten bekriegen, so dass nur der dritte Theil seiner Bewohner übrig bleibt. Vom Abendlande (Rom) her wird er hineinfliegen mit leichtem Sprunge und das ganze Land verwüsten. Aber wenn er seine Höhe erreicht hat und der Seligen Stadt (Jerusalem) zu Grunde richten will, dann wird von Gott ein mächtiger König (der Messias) gesandt werden, alle grossen Könige und vornehmsten Männer vernichten und und so das Gericht Gottes über die Menschen vollziehen (V. 92—109.) Man erkennt schon hier den Nero, welcher, zu den Parthern entflohen, mit deren Schaaren zurückkehrt, Rom

[1]) Mit am weitesten geht B. Weiss (Apokalypt. Studien, in den theol. Stud. und Krit. 1869. I. S 17), welcher dieses Buch bis in die Endezeit Marc Aurel's herabsetzt.

erobert, dann Aegypten verwüstet [1]), endlich das Reich von Jerusalem, welches ihm Mathematiker geweissagt hatten (vgl. Sueton. Nero c. 40), in Besitz nehmen will, hier aber durch den gottgesandten Messias seinen Untergang findet. Da liegt aber auch die Berührung mit der christlichen Johannes-Apokalypse (des Jahres 68 oder 69 zu Anfang) am Tage, welche den Nero nach der Heilung seiner Todeswunde (13, 3) zuletzt mit den Königen des Morgenlandes (16, 12), d. h. insbesondre mit den Parthern, wiederkehren, Babylon-Rom zerstören (17, 12. 16), zuletzt gegen die heilige Stadt ziehen (11, 2 f.), aber durch den vom Himmel herabsteigenden Messias vernichtet werden lässt (16, 14. 19, 11 f.). Hat der christliche Apokalyptiker offenbar zuerst den Nero als den getödteten und wiederbelebten Antichrist dargestellt [2]), so hat dieser jüdische Sibyllist, nur ohne Tod und Auferweckung, den Nero als Antichrist beibehalten. Nicht die Vorstellung eines persönlichen Messias, welche längst vor dem Christenthum feststand, hat das Judenthum von dem Christenthum angenommen, sondern nur den Antagonisten des Messias nach dem Vorgange des Christenthums als den wiederkehrenden Nero gefasst [3]). Noch bestimm-

---

1) Auf Aegypten hatte schon der lebende Nero sein besonderes Augenmerk gerichtet, wie Tacitus Ann. XV, 36 sagt, provincias orientis, maxime Aegyptum, secretis imaginationibus agitans. Sueton erzählt von Nero c. 47, dass er, als seine Sache schon schlecht genug stand, sich noch die Präfectur Aegyptens vorbehielt. Auch Vespasianus versicherte sich als Imperator erst Aegyptens, ehe er nach Italien ging, vgl. Sueton Vesp. 7, Dio Cass. LXV, 9.

2) Vgl. meine Abhandlung: Nero der Antichrist, in dieser Zeitschrift 1869. IV. S. 435 f.

3) Zwischen Antiochos Epiphanes und Nero finde ich keine sichern Spuren anderweitiger antichristlicher Gestalten des Judenthums, wie sie noch Schneckenburger (Zur Lehre vom Antichrist, bearbeitet von Eduard Böhmer, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1859. III. S. 405 f.) zusammenstellte. Ich bezweifle auch, ob der jüdische Armillus (Jes. 11, 4 Targ.), wie Hitzig (Comm. zu Dan. S. 125, Gesch. des Volkes Israel S. 583) behauptet, wirklich auf Cajus Caligula als armillatus zurückgehen sollte. Einleuchtender ist mir Schlottmann's Ableitung des von Rom ausgehenden ארמילוס von Romulus (Hiob S 130).

ter wird Nero V. 136 f. gezeichnet bei der unglücklichen Hellas. Er ist ja der grosse König des grossen Rom, welcher die Landenge des Isthmos durchsticht, der gottgleiche Mann, angeblich ein Sohn des Zeus und der Hera, welcher als Musiker öffentlich auftrat, Viele umbringt nebst der eigenen Mutter. Dieser furchtbare und schamlose König wird fliehen aus Babylon (Rom), Allen, zumal den Besten, verhasst, da er Viele umbrachte, selbst an den Schooss seiner Mutter die Hand legte, gegen Gattinnen sündigte [1]). Er wird kommen zu den Königen der Meder und Parther, welche er vor Allen liebte und ehrte, mit diesen Bösen auf der Lauer liegend gegen ein widerwärtiges Volk (der Römer). Auf Nero, welcher den jüdischen Krieg begann, wird auch die Einnahme des Tempels Gottes (ὃς ναὸν θεότευκτον εἷλεν) und dessen Brand noch zurückgeführt. Denn nach seiner Erscheinung wird die ganze Schöpfung erschüttert, Könige kamen um (Galba, Otho, Vitellius), und die, bei welchen die Herrschaft blieb (die Flavier), richteten zu Grunde die grosse Stadt und das gerechte Volk (V. 136—153). Aber im vierten Jahre darauf (ich meine: nach dem Schluss des jüdischen Kriegs 73 u. Z., also 76) wird ein grosser Stern leuchten und alles verbrennen, Babylon (Rom) und Italien, um dessen willen viele heilige treue Hebräer und der wahre Tempel untergingen (V. 154—160). Der Stern, welcher hier an die Stelle des gottgesandten Königs V. 107 f. tritt, ist gewiss nach dem Stern aus Jakob Num. 24, 17 zu deuten, aber bezieht sich wohl auch auf den grossen Kometen des J. 76, welcher nach chinesischen Beobachtungen

1) Man erhält ein lebendiges und ursprüngliches Bild von Nero, diesem *ἰσόθεος φὼς* (V. 138), wenn man V. 140 f. lies't:

ὅστις παμμούσῳ φθόγγῳ μελιηδέας ὕμνους
θεατροκοπῶν ἀπολεῖ πολλοὺς σὺν μητρὶ ταλαίνῃ·
φεύξεται ἐκ Βαβυλῶνος ἄναξ φοβερὸς καὶ ἀναιδής,
ὃν πάντες στυγέουσι βρότοι καὶ πάντες ἄριστοι·
ὤλεσε γὰρ πολλοὺς καὶ γαστέρι χεῖρας ἔθηκεν,
εἰς ἀλόχους ἥμαρτε καὶ ἐκ μιαρῶν ἐτέτυκτο.

Das Verschwinden Nero's aus Rom wird hier bestimmt als Flucht zu den Medern und Persern bezeichnet.

am 7. Sept. erschien und 40 Tage lang gesehen ward [1]). Wie dem auch sei, auf alle Fälle stimmt es gut zu der Zeit Vespasian's, wenn V. 161—177 der lateinischen Hauptstadt die Verwüstung angekündigt wird.

In dem zweiten Abschnitt (V. 178—284) wird V. 188 der ἄγριος ἀνὴρ Nero sein. V. 199—204 spricht die Sibylle so verblümt über Vespasianus, dass man denselben wohl noch lebend zu denken hat. Scheint ihm doch durch Ravenna, den Kriefshafen des adriatischen Meeres, welcher sich einst für ihn gegen Vitellius erklärte, der Untergang angekündigt zu werden. Bei Korinth kommt die Sibylle (V. 213—226) wieder auf den Durchstecher des Isthmos zu sprechen, den listigen Flüchtling, welchen die Parzen hoch in der Luft zurückführen werden [2]). Derselbe (Nero) wird das Land verwüsten. Dunkel sind mir hier auch nach der Erörterung Ewald's (a. a. O. S. 54) die Verse 219-223:

> *τούτῳ γάρ τοι δῶκε θεὸς μόνῳ, ὥστε ποιῆσαι*
> *οἷά τις οὐ πρότερος τῶν συμπάντων βασιλήων.*
> *Πρῶτα μὲν ἐκ τρισσῶν κεφαλῶν συνπληγάδι ῥίζης*
> *στησάμενος μεγάλως* (l. *μεγάλων*), *ἑτέροις δώσει σπάσασθαι* (l. *πάσασθαι*),
> *ὥστε φαγεῖν σάρκας γονέων βασιλῆος ἀνάγνου.*

Die drei Häupter, welche Ewald auf Galba, Otho, Vitellius deutet, erinnern mich an Dan. 7, 8. 20. 24, Barnab. epi.

---

1) Vgl. Plinius Hist. nat. II, 25, Pingré Cométographie Paris 1783, p. 29. V. 154 ἐκ τετράτου ἔτεος übersetzt Ewald (a. a. O. S. 60) nicht richtig: „wenn ein grosser Stern seit vier Jahren [was gar nicht geschichtlich zu nehmen sei] das Land, und ein andrer (?) das Meer erschüttert haben wird (d. h. am jüngsten Tage).“ Alexandre berechnet das vierte Jahr seit der Erscheinung des Antichrist, dessen Herrschaft nach Dan. 7, 25 drei ein halb Jahre lang währen sollte.

2) V. 214 f. ἡνίκα γὰρ στρεπτοῖσι μίτοις Μοῖραι τριάδελφοι
κλωσάμεναι φεύγοντα δόλῳ Ἰσθμοῖο παρ' ὀμφὴν
ἄξουσι μετέωρον, ἕως ἐσίδωσιν ἅπαντες
τὸν πάλαι ἐκκόψαντα πέτρην πολυήλατι χαλκῷ,
καὶ σὴν γαῖαν ὀλεῖ καὶ κόψει, ὡς προτέθειται.

c. 4 p. 8, 18 sq. und lassen mich denken an die drei Flavier, welche Ewald erst zuletzt so herbeizieht, wie wenn Andre (Titus und Domitianus) sich erlaubt hätten, einen unheiligen König (Vespasianus) so zu verzehren, dass sie Elternfleisch assen. Da scheint mir das Gerücht von Vespasian's Vergiftung durch Titus (Dio Cassius LXVI, 17, 26) doch gar zu künstlich herbeigezogen zu werden. Sonst kann man noch V. 467 und Offbg. Joh. 19, 18 (*ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων κτλ.*) vergleichen. Weiter kündigt die ägyptische Sibylle allen Menschen Mord und Schrecken an wegen der grossen Stadt (Jerusalem) und des gerechten Volkes (der Juden), welches immer Errettung findet. Es macht noch den Eindruck einer frischen Wunde, wie sie der eben beendigte jüdische Krieg geschlagen hatte, wenn diese Sibylle V. 227—245 Rom so bitter anredet und dabei zweimal (V. 228. 229. 244. 245) die Worte wiederholt:

ἀρχὴ καὶ καμάτοιο καὶ ἀνθρώποις μέγα τέρμα,
βλαπτομένης κτίσεως καὶ σωζομένης πάλι μοίρης.

Rom hat den hellen Tag, welcher durch die Propheten der Welt aufging, hintertrieben (V. 237 f.). Aber es bleibt die Hoffnung, dass, wenn Persien einst vom Kriege absteht, das göttliche Geschlecht der Juden, welche die Stadt Gottes in der Mitte der Erde umwohnen, bis zu den Wolken erhoben wird und in Frieden lebt (V. 246—254). Aber V. 255—258, wo der Gekreuzigte vom Himmel her erwartet, sogar der Jesus-Name angedeutet wird [1]), kann weder mit Ewald (a. a. O. S. 56, Anm. 5) auf eine Wiederkunft Mose's bezogen, noch mit Alexandre als halb jüdisch und halb christlich gedeutet werden, sondern ist offenbar ein rein christlicher Zusatz. Ohne allen christlichen Geschmack fährt die Sibylle V. 259—284 fort, dem lieblichen Judäa, der schönen, hymnenreichen Stadt (wahrlich nicht der Aelia Capitolina antoninischer Zeit) zuzurufen, dass kein unreiner Hellenen-Fuss das heilige

1) *Εἷς τέ τις ἔσσεται αὖθις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνήρ*
ὃς παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλου πολυκάρπου,
Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὃς (als Josua) *ἠέλιόν ποτε στῆσε,*
φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς.

Land mehr betreten soll, und dass nach einem Feuerregen aus den Wolken über die heidnische Menschheit das Land der Hebräer allein von Milch und Honig fliessen wird.

In dem dritten Abschnitte (V. 285—433) kommt die Sibylle nach Weherufen über Asien u. s. w. wieder auf Judäa als das auserwählte Land Gottes (V. 327—331) und schliesst an die bevorstehende Verwüstung Italiens (V. 341. 342) das Weltgericht Gottes selbst an (V. 343—359). Bei der letzten Zeit, wenn um das Ende des Mondes [1]) in der ganzen Welt Krieg entbrennt, wird V. 360—373 wieder die Rückkehr Nero's geschildert. Kommen wird von den Enden der Erde ein Muttermörder, landflüchtig (*φεύγων*), mit scharfen Gedanken, welcher die ganze Erde zerstören und alles beherrschen wird, klüger als Alle. Die Stadt, um deren willen er unterging (Rom), wird er sogleich einnehmen, viele Männer vernichten und grosse Tyrannen (die Flavier), Alle verbrennen, wie niemand zuvor gethan. Von Abend her wird viel Krieg über die Menschen kommen, und Blut in Strömen fliessen. Nachdem V. 374 f. der kalte Winterhauch geschildert ist, welcher über die ganze Erde wehen wird, ehe der Lenz allgemeinen Friedens anbricht, werden V. 385 f. die Römer überhaupt als *μητρολέται* angeredet. Man erkennt die nächste Zeit nach der römischen Zerstörung des Tempels, wenn V. 396 f. Rom angekündigt wird, dass sein berühmter Vesta-Tempel ausgelöscht ist, seit die Sibylle den wahren Tempel Gottes, welcher durch Opfer und Hekatomben geehrt ward, zum zweiten Male im Brande untergehen sah [2]). Die Schuld der Zerstörung Jerusalems muss hier, wie V. 149 f., wieder Nero tragen, unter welchem der jüdische Krieg begann.

---

1) Nach der Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, vgl. Jes. 65, 17. 66, 22, Henoch 72, 1. 91, 14—16. 4 Esr. 7, 29 f. Auch die Sonne soll einst nicht wieder aufgehen, Or. Sib. V, 475 f.

2) V, 396 sq. *ἔσβεσται παρὰ σεῖο πάλαι πεποθημένος οἶκος,*
ἡνίκα δεύτερον εἶδον ἐγὼ ῥιπτούμενον οἶκον
πρηνηδόν, πυρὶ τεγγόμενον διὰ χειρὸς ἀνάγνου,
οἶκον ἀεὶ θάλλοντα, θεοῦ τηρήμονα ναόν κτλ.

V, 407 f.: νῦν δέ τις ἐξαναβὰς ἀφανὴς βασιλεὺς καὶ ἄναγνος
ταύτην ἔρριψεν καὶ ἀνοικοδόμητον ἀφῆκε
σὺν πλήθει μεγάλῳ καὶ ἀνδράσι κυδαλίμοισιν.
410 αὐτὸς δ' ὤλετο χέρσον ἐπ' ἀθανάτην ἐπιβὰς γῆν·
κοὐκέτι σῆμα τοιοῦτον ἐπ' ἀνθρώποισι τέτυκτο,
ὥστε δοκεῖν ἑτέρους μεγάλην πόλιν ἐξαλαπάξαι.

Da ist es ja deutlich gesagt, das Nero unterging, sobald er (in seinen Heeren) das heilige Land betreten hatte, worin der Sibyllist ein Zeichen, wie es nie gewesen, erkennt, so dass Andere (Vespasianus und Titus) die grosse Stadt (Jerusalem) zerstört zu haben schienen [1]). Dem gottfeindlichen Nero wird auch V. 413 f. (wie V. 107 f.) ein gottgesandter Herrscher gegenübergestellt, welcher von Himmelshöhen herabkommt, um den Guten Segen, den Gottlosen Verderben zu bringen, die geliebte Stadt Gottes und den Tempel herrlicher als zuvor aufzubauen, eine Zeit des Friedens und Segens für die ganze Menschheit herbeizuführen.

In dem letzten Abschnitte (V. 433—530) mag das fünfte Geschlecht, seit Aegyptens Verderben aufgehört, bedeuten, was es will [2]). Beachtung verdient hier V. 491 f., dass einst in Aegypten ein Priester dem Einen grossen Gotte in Aegypten einen Tempel erbauen, das Volk Gottes in demselben Opfer darbringen wird, was Ewald (a. a. O. S. 52) sehr richtig auf den Tempel des Onias in Leontopolis gedeutet hat. Die Zerstörung dieses Tempels durch Triballer und Aethiopen, welche V. 506 geweissagt wird, gehört noch der Zukunft an, so dass man recht gut in dem J. 76 stehen bleiben kann, als dieser Tempel noch bestand, aber durch die Römer geschlossen war (vgl. Joseph. bell. iud. VII, 10, 4).

b) Diese wichtige Sibylle, welche durchgängig noch den

1) Ewald (a. a. O. S. 57 Anm. 4) übersetzt nicht richtig: „dass die grosse Stadt (d. i. Jerusalem, wie Z. 153. 225) andre (nämlich die Römer) zu plündern scheint.

2) Nach Ewald (a. a. O. S. 53) das fünfte Cäsarengeschlecht, was ich bezweifle.

frischen Eindruck der Persönlichkeit Nero's und der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels kund giebt, lehrt also, wie die christliche Vorstellung Nero's als des Antichrist bald genug selbst bei den Juden Eingang fand. Solchen Eingang können wir noch weiter verfolgen in der jüdischen Sibyllen-Weissagung B. IV, welche Alexandre zwar richtig in das J. 79 n. Z. setzt, aber mit Unrecht dem Christenthum zuspricht [1]). Da hat Ewald (a. a. O. S. 44 f.) mit Recht den jüdischen, näher jüdisch-essenischen Ursprung dieser eigenthümlichen Sibyllen-Weissagung behauptet, welche in den Flammen des Vesuvs das Vorzeichen des göttlichen Strafgerichts wahrnimmt [2]). Es ist lehrreich, auch diese essenisch-baptistische Sibylle näher zu betrachten, bei welcher man solche Hochschätzung der Tempel-Opfer, wie sie die vorhergehende darbot (V, 267. 406. 501), gar nicht erwarten darf.

Asiens und Europa's Volk redet die Sibylle, nicht des falschen Phöbos, sondern des wahren Gottes Prophetin an, welchen nicht Menschenhände in Götterbildern nachbildeten, welcher auch kein steinernes Tempelhaus besitzt [3]), Alles sieht und von Niemand gesehen wird [4]). Dieser Gott des Himmels und der Erde treibt die Sibylle, den Menschen alles, was geschehen wird, zu verkündigen, vom ersten bis zum elften Geschlechte [5]). Selig nennt die Sibylle zunächst die Verehrer des

1) Auch Lücke (Einleitung in die Offenb. Joh. 2. Aufl., Bonn 1852, S. 253 f.) hat diese Weissagung mit Unrecht für christlich erklärt.

2) Den bekannten Ausbruch des Vesuvs wollte Ewald (a. a. O. S. 58) schon Orac. Sibyll. V, 210 bemerken, wo aber nur von einem ἐμπρησμὸς μέγας αἰθέριος κατὰ γαῖαν, entsprechend dem Kampfe der Sterne unter einander die Rede ist. Da hat man den himmlischen πρηστήρ V. 298. 324.

3) IV, 8 9 οὐδὲ γὰρ οἶκον ἔχει ναῷ λίθον ἑλκυσθέντα, κωφότατον, νωδόν τε, βροτῶν πολυάλγεα λώβην.

4) IV, 12 ὃς καθορῶν ἅμα πάντα ὑπ' οὐδενὸς αὐτὸς ὁρᾶται, vgl. Proöm. V. 8 παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα, auch die Predigt des Petrus (u. Paulus) in meinem Nov. Test. extra can. rec. IV, p. 58, 16 ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ.

5) IV, 20 ἐκ πρώτης γενέης ἕως ἑνδεκάτης ἀφικέσθαι, wo Alexan-

grossen Gottes, welche ihn preisen vor Essen und Trinken, vertrauend auf ihre Frömmigkeit, welche alle Tempel verneinen und steinerne Altäre, befleckt mit Blut von lebendigen Wesen und Opfern vierfüssiger Thiere, welche weder Mord ausüben noch schnöden Gewinn im Handel erwerben u. s. w. [1]). Alexandre will schon hier Christen erkennen. Es sind aber vielmehr Juden essenischer Richtung gezeichnet. Das Beten vor der Mahlzeit ist nichts eigenthümlich Christliches, wohl aber essenisch (vgl. Joseph. Ant. II, 8, 5). Die Zuversicht auf die eigene Frömmigkeit ist auf alle Fälle mehr jüdisch als christlich. Die Verneinung aller Tempel (vgl. V. 8. 9), Altäre und blutigen Opfer ist, zumal da der Tempel zu Jerusalem, welcher bereits zerstört ist, dennoch als Gottes-Tempel anerkannt wird (V. 116. 125 f.), mindestens ebenso essenisch als christlich. Die Enthaltung von schnödem Handelsgewinne ist freilich nicht vulgär-jüdisch, wohl aber essenisch, da die Essener in Gütergemeinschaft lebten, nur Ackerbau und Viehzucht betrieben [2]). Freilich lesen wir weiter von Verhöhnung und Verleumdung dieser Frommen [3]), welche Alexandre auch

---

dre ohne Noth *ἄχρις ἐς δεκάτην* ändert. Die 10 Geschlechter (V. 47. 86) entsprechen offenbar den 10 Weltwochen des B. Henoch C. 93. 91, 12—19 und umfassen den bestehenden Weltlauf, ohne eine schönere Zukunft auszuschliessen. Man kann auch die 12 Theile des Weltalters 4 Esr. 14, 11. 12 vergleichen.

1) IV, 24 f. *ὄλβιοι ἀνθρώπων κεῖνοι κατὰ γαῖαν ἔσονται,*
ὅσσοι δὴ στέρξουσι θεὸν μέγαν εὐλογέοντες
πρὶν φαγέειν πιέειν τε, πεποιθότες εὐσεβίῃσιν·
οἵ νηοὺς μὲν ἅπαντας ἀπαρνήσονται ἰδόντες
καὶ βωμοὺς εἰκαῖα λίθων ἱδρύματα κωφῶν,
αἵμασιν ἐμψύχων μεμιασμένα καὶ θυσίῃσι
30 *τετραπόδων· λεύσουσι δ' ἑνὸς θεοῦ ἐς μέγα κῦδος,*
οὔτε φόνον ῥέξαντες ἀτάσθαλον, οὔτε κλοπαῖον
κέρδος ἀπεμπολέοντες, ἃ δὴ ῥίγιστα τέτυκται.

2) Vgl. meine jüd. Apokalyptik S. 262 f., besonders S. 263, Anm. 1. Doch rühmt schon die ältere Sibylle (Orac. Sib. III, 235 f.) den Juden Enthaltung von der Habsucht nach.

3) IV, 37—39 *ἀλλ' αὐτοὺς χλεύῃ τε γελωτί τε μυχθίζοντες*
νήπιοι ἀφροσύνῃσιν ἐπιψεύσονται ἐκείνοις,
ὅσσ' αὐτοὶ ῥέξουσιν ἐπίψογα καὶ κακὰ ἔργα.

desshalb für Christen hält. Allein es müsste wunderbar zugegangen sein, wenn die Essener, zumal nach dem jüdischen Kriege, nicht auch von dem allgemeinen Judenhasse zu leiden gehabt hätten, wenn einer geschlossenen Verbindung, wie diese, nicht auch allerlei nachgesagt wäre, wenn Taufgesinnte, welche in der heidnischen Welt schon Propaganda machten, nicht auch verhöhnt worden wären. Aber Gott selbst — so lesen wir weiter — wird Gericht halten über Welt und Menschen und die Gottlosen in die Finsterniss schicken. Die Frommen werden bleiben auf fruchtbarer Erde [1]). Alles dieses, das Weltgericht nebst Auferstehung, wird im zehnten Geschlecht vollendet werden. Jetzt will die Sibylle verkündigen, was vom ersten Geschlechte an geschehen wird (V. 40—48).

Hiermit sind die Grundgedanken bereits ausgesprochen. Es folgt die Uebersicht über die 10 Geschlechter. Sechs Geschlechter werden den Assyriern zugewiesen, zwei den Medern, eines den Persern. Das zehnte Geschlecht umfasst den Untergang der persischen, den Aufgang der makedonischen Herrschaft, auch deren Sturz durch die Italer. Erst hier kommt die Sibylle, welche von dem salomonischen Tempel und von der Erbauung des serubabel'schen kein Wort gesagt hat, auf die Juden, deren Schicksale vorher gar nicht berührt sind, zu sprechen. Kommen wird auch für Jerusalem böses Kriegsungewitter und den grossen Gottestempel zerstören (V. 115. 116). Während man nun entsetzlichen Mord um den Tempel ausübt, wird von Italien ein grosser König (Nero) heimlich fliehen über den Euphrat, nachdem er sich durch den Mord seiner Mutter und andre Schandthaten befleckt hat. Viele werden um den Thron Roms Boden mit Blut beflecken, wenn jener davongelaufen ist über das parthische Land hinaus. Nach Syrien aber wird kommen ein Fürst Roms (Titus), mit Feuer den Tempel verbrennen, von den Jerusalemiten Viele tödten, das grosse Land der Juden zu Grunde richten. Aber wenn von einem

1) IV, 46 (vgl. 188) *πνεῦμα θεοῦ δόντος, ζωήν θ' ἅμα καὶ χάριν αὐτοῖς*, was ich nicht mit Alexandre für einen Nachklang halten kann aus Apg. 17, 27 [soll heissen 25] *αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοήν.*

Felsen Italiens (dem Vesuv) Feuer zum Himmel emporsteigt, viele Städte (Pompeji, Herculanum u. s. w.) verbrennt und Männer vernichtet, viele glühende Asche den grossen Aether erfüllt u. s. w.: dann erkenne man den Zorn des himmlischen Gottes, weil sie (die Römer) Frommer Geschlecht (die Juden) unschuldig vernichten. Dann wird Kriegsstreit kommen in's Abendland, und Roms Flüchtling (Nero) mit grosser Lanze den Euphrat überschreiten, zugleich mit vielen Myriaden (V. 117—139). Alles dieses setzt wohl die Nero-Erwartung der Johannes-Apokalypse voraus, ist aber ebenso wenig christlich, wie die entsprechenden, noch ursprünglichern Schilderungen des 5ten Buchs. Es fehlt auch hier der wirkliche Tod und die wunderbare Wiederbelebung Nero's. Der Tempel zu Jerusalem wird V. 116 noch der „Tempel Gottes" genannt. Aber auch das kann ein Essener recht gut geschrieben haben, da die Essener den Tempel immer noch durch Weihgeschenke ehrten (Joseph. Ant. XVIII, 1, 5).

Der Schluss V. 152—191 kehrt wieder zu dem Anfange zurück. Wenn Frömmigkeit, Treue und Recht untergegangen sind, wenn niemand auf die Frommen mehr Acht hat, wenn dieselben blutig verfolgt werden, dann kann man erkennen, dass Gott nicht mehr sanftmüthig ist, sondern alle Menschen durch grossen Feuerbrand vernichtet. Daher die Aufforderung an die Menschen, umzukehren, den grossen Gott nicht zu erzürnen und sich zum Zeichen dieser Busse heiligen Bädern zu unterziehen [1]). Das ist ja ganz jenes Taufen zur Sündenvergebung, was uns durch das Nazarener-Evangelium (p. 15, 11 meiner Ausgabe, vgl. Marc. 1, 4. Luc. 3, 3) von dem Täufer

1) V. 164 f. *ἐν ποτάμοις λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισι,*
χεῖράς τ' ἐκτανύσαντες ἐς αἰθέρα τῶν πάρος ἔργων
συγγνώμην αἰτεῖσθε καὶ εὐλογίαις ἀσέβειαν
πικρὰν ἱάσασθε.

Da ist es immer zu vergleichen, wenn schon die älteste jüdische Sibylle Orac. Sib. III, 591 f. von den Juden singt:
ἀλλὰ μὲν ἀείρουσι πρὸς οὐρανον ὠλένας ἁγνὰς,
ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χέρας ἁγνίζοντες
ὕδατι.

Johannes berichtet wird, jene Johannes-Taufe mit Sünden-Bekenntniss Matth. 3, 6 Marc. 1, 5, jene Aufforderung des Täufers Johannes zum *βαπτισμῷ συνιέναι* (Joseph. Ant. XVIII, 5, 2). Ganz richtig hat Ewald hier die heiligen Bäder der Essener in ihrer Fortbildung zum Baptismus erkannt. Es fehlt ja noch alles christliche Bekenntniss, so dass wir nicht mit Alexandre schon an die christliche Taufe denken dürfen. Wir stehen vielmehr in der Mitte zwischen der Johannes-Taufe und der Elxai-Taufe [1]). Solche Taufe soll den göttlichen Zorn abwenden [2]). Wenn man nicht hören will, so wird Feuer sein auf Erden mit allerlei Zeichen und alles zu Asche verbrennen. Wenn aber alles verbrannt ist, wird Gott die Menschen gestalten, wie sie vorher waren, und selbst Gericht halten. Die Gottlosen wird wieder Erde bedecken, der Tartaros und die stygische Gehenna. Die Frommen dagegen werden wiederum auf der Welt leben, nachdem Gott ihnen (durch die Auferweckung) Geist, Leben und Huld verliehen, und glänzen wie die Sonne [3]). Diese Auferstehungslehre ist schon in alter Zeit so christlich erschienen, dass die apostolischen Constitutionen V, 7 p. 133, 13 sq. Lagard. aus unsrer Sibylle V. 178 f. ausgeschrieben haben. Allein es ist doch nur ein täuschender Schein, wenn Alexandre auch hier einen christlichen Verfasser wahrnimmt. Es liegt nichts vor, was nicht auch jüdisch wäre, und wir haben hier eine Bestätigung der Philosophumena (IX, 27 p. 304), welche den Essenern die Auferstehungslehre zuschreiben [4]).

Diese essenisch-baptistische Sibylle giebt uns ein Bild des wiederkehrenden Nero, ohne ihn noch, wie die etwas ältere

1) Vgl. mein Novum Test. extra can rec. III. p. 158 sq.

2) V. 167 f.: *θεὸς δ' ἕξει μετάνοιαν*
οὐδ' ὀλέσει· παύσει δὲ χόλον πάλιν, ἤνπερ ἅπαντες
εὐσεβίην ἐρίτιμον ἐνὶ φρεσὶν ἀσκήσητε.

3) V. 189. 190 *πάντες δὲ τότ' εἰσύψονται ἑαυτοὺς* (einander)
νήδυμον ἠελίου τερπνὸν φάος εἰσορόωντες.

Vgl. Matth. 13, 43 *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος κτλ.*

4) Den Bericht der Philosophumena hat nach mir (in dieser Zeitschrift 1868, S. 350) auch Clemens (ebdas. 1869, S. 348) für glaubwürdig erklärt.

Isis-Schwester, als Antichrist dem Messias gegenüberzustellen. Erst der, wie auch ich meine, jüdische Lobredner Adrian's Or. Sib. V, 33. 34 singt wieder von Nero:

ἀλλ' ἔσται καὶ ἄϊστος ὁ λοίγιος· εἶτ' ἀνακάμψει,
ἰσάζων θεῷ αὐτόν· ἐλέγξει δ' οὔ μιν ἐόντα.

Diese Sibylle führt uns aber auch auf den Essenismus zurück, dessen Ursprung und Wesen immer noch streitig ist.

II. Die Essener und Therapeuten.

Die Essener und die Therapeuten wollten ansehnliche Forscher immer noch aus dem Hellenismus, aus neupythagoreischer Philosophie und orphischer Mystik herleiten, wogegen ich mich noch zuletzt in dieser Zeitschrift (1867. I. S. 97 f., 1869. III. S. 343 f.) erklären musste. Neuerdings wird mehr die schroff entgegengesetzte Ansicht vertreten, dass der jüdische Essenismus vielmehr aus der gesetzesstrengsten Richtung des Judenthums entsprungen und dem Pharisäismus nahe verwandt sei. J. Derenbourg[1]) findet, dass die Essener auch gar nichts Eigenthümliches gehabt haben, nichts als enger verbundene und strengere Pharisäer gewesen seien. A. Hausrath[2]) lässt die Essener durch die gleiche Sehnsucht nach Verwirklichung des Gesetzes, die den Pharisäer so rastlos im öffentlichen Leben umhertrieb, in die Einsamkeit geführt worden sein, um da an sich wenigstens das Ideal jüdischer Reinheit zu schaffen, für welches das Volk im Ganzen noch unreif erschien. Auch sie seien, wie die Pharisäer, ein Nachtrieb des chasidäischen Gesetzeseifers der Freiheitskriege; aber um die Weihe ihrer Reinigungen sich zu bewahren, haben sie sich aus dem öffentlichen Leben ganz zurückgezogen. Der Holländer B. Tidemann hat uns den Essenismus als das äusserste Extrem der pharisäischen Richtung, die äusserste Consequenz des Strebens nach levitischer Reinheit dargestellt (p. 22), so dass der Zelotismus

---

1) Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. Part. I. Paris 1867. p. 173.

2) Neutestamentliche Zeitgeschichte, Th. I, die Zeit Jesu, Heidelberg 1868, S. 133 f.

und der Essenismus zwei nahe verwandte Ausläufer des Pharisäismus gewesen seien (p. 46), und der ganze Essenimus völlig begreiflich sei aus dem nachexilischen Judenthum (p. 60). Noch bestimmter hat Hr. D Hitzig [1]) den Ursprung des Essenismus ermittelt. Nach dem Falle des Makkabäers Judas entwichen die Hasidäer nnter Jonathan in die Steppe Tekoa's (1 Makk. 9, 33), dann nach Baithbasi (1 Makk. 9, 62), was Hitzig (S. 423) für Masada hält, bis sie in Folge des Vertrags von 158 wieder zurückkehren durften (1 Makk. 9, 70 —73). Nun will Hitzig den Namen der Hasmonäer nicht von dem makkabäischen Ahnherrn Ἀσαμωναῖος, welchen er trotz der bestimmten Angabe des Josephus Ant. XII, 6, 1 für erdichtet hält, sondern von חֶשְׁמוֹן (LXX Ἀσεμών), einer Stadt im St. Juda gegen Edom hin (Joh. 15, 21. 27), ableiten. Diese Stadt werde südwestlich von Engedi im Gebirge gelegen haben und die Stadt der Hasidäer gewesen sein. Als Hasmonäer habe man die Führer der Karawane bezeichnet, welche aus der Steppe triumphirend wieder in das Heimatsland zog; vielleicht aber habe der Name zuerst den Rückkehrenden überhaupt gegolten und sei dann auf den Männern an ihrer Spitze geblieben. Indess — so fährt Hitzig fort — kehrten, wie einst aus Babylonien, nicht Alle zurück. „Manche hatten die neue Heimat lieb gewonnen und verharrten am Orte: in dieser Thatsache wurzelt der Essäismus.“ Dieser Secte gleichwie der beiden andern werde zuerst in der Geschichte Jonathan's gedacht (Joseph. Ant. XIII, 5, 9), und noch später habe das essäische Völklein die Wüste oberhalb (d. h. östlich) von Engedi bewohnt (Plin. H. n. V, 15). Zu jener Zeit haben sich die Essäer von den Hasidäern ausgeschieden, deren Namen sie immer noch führen [2]). Sie berühren sich schon dadurch mit

1) Geschichte des Volkes Israel u. s. w., Leipz. 1869, S. 426 f.

2) Hitzig sagt: „Ἐσσηνοὶ heissen sie von 'Hasēn (syrisch = חסיד) Ἐσσαῖοι von 'Hasajja die Frommen vorzugsweise.“ Diese Ableitung des Namens hat viel für sich. Tideman (p. 35) scheint sich mehr für die Ableitung des Namens von dem aramäischen סחא (baden) zu entscheiden, welche Grätz (Gesch d. Juden III, S. 468 f.) vertreten hat.

den Pharisäern, den durch strenge Beobachtung des Gesetzes „Ausgezeichneten," und man habe sie auch wohl als eine Spielart der Pharisäer betrachtet (vgl. Beer, das Buch der Jubiläen S. 10). „In Wahrheit sind sie ihnen beigeordnet; denn die Pharisäer sind in ihren eigenen Anfängen die zurückgekehrten Hasidäer, welche sich um das hasmonäische Priesterthum schaarten im Gegensatze zu Zadok."

Die Essener wären also die aus Süd-Judäa nicht zurückgekehrten Hasidäer. Allein, ganz abgesehen von den blossen Vermuthungen Hitzig's, lässt sich der Essenismus nun einmal aus der streng gesetzlichen Richtung des Judenthums, welche zum Pharisäismus führte, nimmermehr begreifen. Die Essener unterscheiden sich dadurch von vorn herein von den Pharisäern, dass sie ein weit geschlosseneres Vereinswesen bildeten. Tideman sagt selbst (p. 22): als Secte sei der Essenismus eine einzigartige Erscheinung im Judenthum; Pharisäismus und Sadducäismus seien nur Namen für zwei religiöse Richtungen innerhalb der jüdischen Gesellschaft, die Essener dagegen seien aus der Gemeinschaft des jüdischen Volkslebens ausgetreten. Allein der Uebergang von dem pharisäischen Chaberat zu der essenischen Secte ist nicht so einfach, wie Tideman (p. 33) annnimmt. Wesshalb haben sich die Essener wohl zurückgezogen aus der jüdischen Volksgemeinschaft? Tideman sagt: weil sie die levitische Reinheit auf die Spitze trieben, Hitzig: weil sie das Flüchtlingsleben der makkabäischen Zeit fortsetzen wollten. Das Erstere liesse sich immer noch eher hören als das Zweite. Aber aus dem übertriebenen Streben nach levitischer Reinheit lässt sich ein so abgeschlossenes Vereinswesen mit zwei Stufen des Noviziats, ähnlich wie bei den Magiern, und mit vier Abtheilungen der Vereinsglieder, ähnlich wie bei den Buddhisten, nun einmal nicht begreifen, auch nicht der furchtbare Eintrittschwur, welcher zur strengsten Verschwiegenheit über die Lehren und Einrichtungen der Secte verpflichtete. Wie will man ferner die essenische Entsagung auf Eigenbesitz, die Gütergemeinschaft aus dem Judenthum selbst erklären? Kann es irgend genügen, wenn Hitzig die Gütergemeinschaft der Essener aus der unfreiwilligen Ar-

muth ihrer Anfänge ableitet? Tideman (p. 23) will mit der äussersten Steigerung mosaischer Gesetzlichkeit auskommen. Schon das mosaische Gesetz habe den Israeliten kein unveräusserliches persönliches Eigenthum zuerkannt, vielmehr die Verpflichtung zu Zehnten und Jubeljahren eingeführt, das Land ausdrücklich für Jhvh's Eigenthum erklärt (Lev. 25, 23). Als nun nach dem Exil der Familien- und Stamm-Besitz kaum noch zu unterscheiden war, sollen Einzelne den Knoten durchhauen und eine vollkommene Gemeinschaft des Besitzes gepredigt haben. Das heisst: den Knoten durchhauen! Die Gütergemeinschaft der Essener hat an dem Dringen der Pharisäer auf Wohlthätigkeit eine sehr schwache Anknüpfung, ist dagegen ganz buddhistisch. Und wesshalb enthielten sich die Essener des Salböls wie einer Befleckung? Doch wohl nicht als ehemalige Flüchtlinge, oder als ob die levitische Reinheit durch Salböl befleckt würde? Die Enthaltung von Salböl ist nun einmal nicht jüdisch, auch nicht neupythagoreisch, wohl aber buddhistisch. Das weisse Feierkleid der Essener leitet Hitzig von den Neupythagoreern ab, es kann aber ebenso gut von den Magiern herstammen. Die Essener durften nur geweihte Opferspeise geniessen und mussten desshalb Hungers sterben, wenn sie ausgestossen waren. Das erinnert gar nicht an das Leben von Flüchtlingen, welche in ihrer Speise nicht allzu wählerisch sein durften. Der Makkabäer Judas und Genossen haben wohl in der bergigen Wüste nach Art von Thieren gelebt, *τὴν χορτώδη τροφὴν σιτούμενοι*, um sich nicht durch Speise zu verunreinigen (2 Makk. 5, 27). Aber sollten die Essener bloss desshalb, um die alte Flüchtlingslage zu verewigen, auch späterhin, als die Befleckung durch gesetzlich unreine Speise gar nicht mehr zu besorgen war, ihre geweihte Ordensspeise festgehalten haben? Oder soll es blosse Uebertreibung des levitisch Unreinen gewesen sein, dass die Essener eine geweihte Ordensspeise einführten? Und woher die essenische Enthaltung von Fleisch- und Wein-Genuss? Hitzig (S. 428) meint: weil die Hasidäer, als ihnen der Zutritt zur heiligen Stadt verwehrt war, Gott kein Fleisch opfern konnten, haben sie diesen Genuss billig sich selber versagt und nun auch später

kein Fleisch mehr gegessen, was schwerlich eine genügende Erklärung ist. Tideman (p. 23) lässt die Essener desshalb, weil das Gesetz (Lev. 3, 17 f.) den Genuss von Blut verbot, überhaupt kein Fleisch essen, desshalb, weil Wein die priesterliche Handlung verunreinigte (Lev. 10, 9), gleich den Nasiräern niemals Wein trinken. Da ist es wahrlich einfacher, wenn man die Essener mit den spätern Magiern und namentlich mit den Buddhisten grundsätzlich nichts Lebendiges oder Berauschendes geniessen lässt. Den buddhistischen Grundsatz, nichts Lebendiges zu tödten, kann man auch in der essenischen Enthaltung von den blutigen Opfern des Tempels erkennen. Die Essener werden sich wahrlich nicht desshalb, weil die Hasidäer ein paar Jahre lang nicht opfern konnten, für immer der blutigen Opfer enthalten haben. Eben hier bietet der Essenismus einen Zug dar, welcher nun einmal aus der gesetzesstrengen Richtung des Judenthums nicht zu begreifen ist. Den radicalen Unterschied des Essenismus von dem Pharisäismus kann hier Tideman (p. 25) selbst nicht verschweigen, und es ist ein schwacher Steg von dem Pharisäismus zu dem Essenismus hin, wenn derselbe daran erinnert, dass schon die Pharisäer den Tisch als Gottes Altar ansahen, wesshalb die Essener dann die mit Gebet eingeleitete Mahlzeit als das wahre Opfer angesehen haben sollen. Es reicht auch lange nicht aus, wenn er die Essener eben desshalb der blutigen Opfer sich enthalten haben lässt, weil sie von den Zadokiten die priesterliche Reinheit nicht streng genug gewahrt fanden (p. 31). In der Enthaltung von Fleisch- und Wein-Genuss und von den blutigen Opfern des Tempels drückt sich nun einmal etwas Grundsätzlicheres aus. Die Essener enthielten sich meist der Ehe. Derenbourg (a. a. O.) sieht in dieser überwiegenden Ehelosigkeit nur die Consequenz des gemeinsamen Lebens. Hitzig findet hier den Ursprung der Secte in böser Zeit, da man wohl daran that, keine Familie zu gründen (vgl. Jer. 16, 2. 1 Kor. 7, 7). Aus der Thatsache, dass es auch verheirathete Essener gab, schliesst er: die Ehelosigkeit sei nicht von vorn herein Grundsatz gewesen, sondern wurzle in einer geschichtlichen

Sachlage. Allein sollte die überwiegende Ehelosigkeit der Essener, während die übrigen Juden doch den Kindersegen so hoch schätzten, nur eine so zufällige Veranlassung gehabt haben? Sollte sie nicht auch damit zusammenhängen, dass die Essener, wie Josephus bell. iud. II, 8, 5 berichtet, vor Sonnenaufgang selbst in Worten alles Profane vermieden? Tideman (p. 23) muthet uns gar die Vorstellung zu, dass die Essener sich der Ehe enthalten haben, um die Verunreinigung durch Samenfluss (Lev. 15, 18) zu vermeiden! Die Ehelosigkeit, welche die Essener überwiegend durchführten, ist wieder nicht hyper-, sondern anti-pharisäisch und weist entschieden auf den Buddhismus zurück. Eben daher stammt auch die Aufhebung der Sklaverei bei den Essenern. Es ist wieder zu äusserlich und zufällig, wenn Hitzig diesen bezeichnenden Zug so zu erklären versucht: die Glaubenstreue und das gleiche Geschick, welches die Sklaven mit ihren Gebietern theilten, habe nothwendig (?) die Folge mit sich gezogen, dass der Unterschied zwischen Herr und Knecht aufhörte. Sonst haben doch gedrückte Zeitlagen weder im klassischen noch im hebräischen Alterthum zur völligen Aufhebung der Sklaverei geführt. Die Enthaltung der Essener von fernerm Schwören nach dem einmaligen Eintrittsschwur stellt Tideman (p. 26) als Uebertreibung der beschränkenden rabbinischen Bestimmungen über den Eid dar, obwohl die jüdische Schriftgelehrsamkeit doch über das Schwören sehr weitherzig dachte, nur verbindliche und nicht verbindliche Eide unterschied. Die Scheu vor dem Eidschwur ist vielmehr parsisch. Parsisch ist bei den Essenern auch die Verehrung der Sonne, an welche sie gleich Flehenden ihre Morgengebete richteten. Hitzig meint, die Begrüssung, und mehr als diess, der aufgehenden Sonne haben die Essener von den Syrern erlernt (vgl. Tacitus Hist. III, 24) und durch Mal. 3, 20 Ps. 84, 12 gerechtfertigt. Tideman (p. 24) bemüht sich vergebens, auch die essenische Sonnenverehrung als rein jüdisch darzustellen. Bei der Unsterblichkeitslehre der Essener finden unsre beiden Gelehrten keinen wesentlichen Unterschied von dem Pharisäismus. Der Unsterblichkeitsglaube, sagt Hit-

zig, lief ja im spätern Judenthum zu der Lehre einer Auferstehung nebenher (vgl. Ps. 99, 6. 2 Makk. 15, 12—15. Luc. 16, 22. 23. 43). Aber ursprünglich ist die Verbindung von Unsterbkeits- und Auferstehungs-Glauben doch in dem Parsismus oder in der Religionslehre der Magier zu Hause. Eben dahin weis't uns auch die magische Therapie der Essener zurück, welche Tideman (p. 27 sq.) ganz jüdisch findet. Das Judenthum hat den Essenismus auf keinen Fall rein aus sich selbst hervorgebracht. Derselbe bietet zu sprechende Züge aus dem Parsismus und dem Buddhismus dar. Philo war auf dem rechten Wege, wenn er (qu. omn. prob. lib. §. 11. p. 456) unter den Barbaren die persischen Magier und die indischen Gymnosophisten als Verwandte der Essener anführt.

Der Essenismus ist also aus einer Vermählung des Judenthums mit ostasiatischer Religionslehre entsprungen. Aber was sind die ägyptischen Therapeuten, welche Philo de vita contempl. §. 1 p. 471 an die praktischen Essener als Theoretiker anschliesst? Tideman (p. 74 sq.) kommt zu demselben Ergebniss, wie ich, dass sie vom Geiste des jüdischen Alexandrinismus durchdrungene Essener waren. Eben dieses Ergebniss ist aber von Clemens neuerdings bestritten worden [1]). Die ägyptischen Therapeuten sollen mit den palästinischen Essenern auch nicht das Mindeste zu thun haben, sondern rein aus alexandrinischer Religionsphilosophie hervorgegangene Asketen sein. Eine wesentliche Berührung der Essener und der Therapeuten kann auch Clemens (S. 8) nicht verkennen. „Beide Secten beschäftigen sich fleissig mit dem Studium der heil. Schrift und erklärten dieselbe allegorisch. Ausser dem Alten Test. aber standen schriftliche Aufzeichnungen älterer Mitglieder ihres Ordens bei beiden in hohem Ansehen. — Therapeuten wie Essener wollten die Sklaverei abgeschafft wissen. Beide führten eine einfache, auf die nothwendigsten Bedürfnisse sich beschränkende Lebensweise und hatten den Gebrauch, bei ihren religiösen Zusammenkünften sich in weisse Gewänder zu kleiden.“ Aber mehr gemeinsame Züge sollen

1) Die Therapeuten, in dem Programm des Kön. Friedrichs-Collegiums zu Königsberg i. Pr. 1869.

sich nicht nachweisen lassen. Da ist das Gemeinsame beider Secten jedenfalls zu eng begrenzt, das Unterscheidende weit übertrieben, und namentlich das Verhältniss der Steigerung verkannt, in welchem die Therapeuten zu den Essenern stehen.

Der ganze Unterschied der Therapeuten von den Essenern läuft in Wirklichkeit darauf hinaus, dass das „Bete und arbeite" bei jenen zum blossen Beten, zur reinen Beschaulichkeit des Lebens hinaufgeschroben ward. Die Essener wohnten meist in eigenen dorfartigen Ansiedlungen, in einer Art von alten Herrnhuter-Colonien, die Therapeuten schon eremitenartig in einzelnen Hütten, aber doch immer noch nahe bei einander, auch in einem wirklichen Vereine mit eigenen Vorstehern (vgl. Philo de vita contempl. §. 8 p. 481 sq. §. 10 p. 484.) Die Essener entsagten dem Eigenbesitze, die Therapeuten schon dem Besitze überhaupt. Die Essener richteten flehentliche Bitten an die Sonne vor ihrem Aufgange; auch die Therapeuten baten bei Aufgang der Sonne um einen guten Tag (vgl. Philo de vit. contempl. §. 3 p. 475 §. 11 p. 485). Die Essener begingen täglich ihre heiligen Bäder und Mahlzeiten. Von den Therapeuten wird so etwas nicht berichtet. Aber Clemens (S. 16) geht zu weit, wenn er den Therapeuten die heiligen Bäder, welche sie nur nicht in Gemeinschaft begangen haben können, völlig abspricht. Was wir wissen, ist nur das, dass sie bei Tage weder gemeinsam noch überhaupt assen und tranken. Auch da lässt sich immer noch ein Zusammenhang mit dem Essenismus erkennen. Die Essener verbargen vor den Sonnenstrahlen ihre Entleerungen; den Therapeuten galt schon Speise und Trank als etwas Unreines, was die Sonne nicht sehen dürfe, so dass sie nur verstohlen assen und tranken. Nur bei Nacht begingen sie ihr heiliges Gemeindemahl, welches genug Anknüpfungen mit dem essenischen Gemeindemahle darbietet. Das ganze Verhältniss läuft darauf hinaus, dass die Askese, von welcher Josephus (bell. ind. II, 8, 10) schon bei den Essenern redet, bei den Therapeuten den ganzen Tag hindurch dauerte[1]. Die Essener trugen im Winter rauhe

1) Philo vit. contempl. §. 3 p. 475: *τὸ δὲ ἐξ ἑωθινοῦ μέχρι τῆς ἑσπέρας διάστημα σύμπαν ἐστὶν αὐτοῖς ἄσκησις.*

Mäntel, im Sommer wohlfeile Unterkleider ohne Aermel (*ἐξωμίδες*, vgl. Philo Apol. pro Judaeis, Opp. II, 633), die Therapeuten im Winter Mäntel von zottigem Felle, im Sommer gleichfalls Unterkleider ohne Aermel oder Leinenzeug (Philo vit. contempl. §. 4 p. 477). Gemeinsam war das weisse Feierkleid. In der Speise enthielten sich beide Secten, was Clemens nicht einmal erwähnt, des Genusses von Fleisch und Wein [1]). Das ehelose Leben führten die Essener meistentheils, die Therapeuten durchgängig ein. Der Sabbat wurde von den Therapeuten nicht minder streng gefeiert, wie von den Essenern, nur noch mehr ausgezeichnet durch Salbung des Leibes, welche die Essener ganz unterliessen. Erheblicher würde es sein, wenn die Therapeuten zu Tempel, Opfer und Priesterthum, wie Clemens (S. 9) behauptet, eine ganz andre Stellung eingenommen hätten als die Essener: „Die Therapeuten hegten grosse Ehrfurcht vor dem Tempel zu Jerusalem und dem levitischen Priesterthum und standen dem orthodoxen Judenthum nicht so fern. Die Essener hingegen hielten ihre Reinigungen und ihre ganze Lebensweise für vorzüglicher als die den Priestern für den Tempeldienst vorgeschriebenen Verordnungen, brachten darum überhaupt keine Opfer im Tempel zu Jerusalem dar und machten sich also eines Abfalls von einem wichtigen Theil des mosaischen Gesetzes schuldig.“ Allein auch die Essener schickten noch Weihgeschenke zu dem Tempel und schlossen sich von demselben nicht selbst aus, sondern wurden wegen ihrer Verwerfung der blutigen Opfer ausgeschlossen (Joseph. Ant. XVIII, 1, 5). Grösser wird auch die Ehrfurcht der Therapeuten vor Tempel und Priesterthum nicht gewesen sein. Philo sagt de vit. contempl. §. 10 p. 484: bei den Abendmahlen der Therapeuten werde aufgetragen *ἄρτος ἐζυμωμένος μετὰ προσοψήματος ἁλῶν, οἷς ὕσσωπος ἀναμέμικται δι' αἰδῶ τῆς ἀνακειμένης ἐν τῷ προνάῳ ἱερᾶς τραπέζης· ἐπὶ γὰρ ταύτης εἰσὶν ἄρτοι καὶ ἅλες ἄνευ ἡδυσμάτων, ἄζυμοι μὲν οἱ ἄρτοι, ἀμιγεῖς δὲ καὶ οἱ ἅλες.* So weit berichtet Philo. Dann fügt er als eigene Bemerkung hinzu: *προσῆκον γὰρ*

1) Vergl. m. jüd. Apokalyptik S. 280 Anm. 2.

ἣν τὰ μὲν ἁπλούστατα καὶ εἰλικρινέστατα τῇ κρατίστῃ τῶν ἱερῶν (Tideman p. 71 bessert *ἱερέων*) *ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἆθλον, τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὅμοια ζηλοῦν, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἄρτων. ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες.* Blutige Opfer werden auch die Therapeuten, welche sich des Fleischgenusses enthielten, schwerlich dargebracht haben.

Alles zusammengefasst, ist den Therapeuten mit den Essenern gemeinsam: das geschlossene Vereinswesen, die Enthaltung von Fleisch- und Wein-Genuss, wahrscheinlich auch von den blutigen Opfern des Tempels, die Tracht, die Aufhebung der Sklaverei, eine gewisse Verehrung der Sonne. Gemildert ist bei den Therapeuten nur die essenische Enthaltung vom Salböl zu Gunsten der Sabbatfeier. Sonst ist hier alles gesteigert. Die Gütergemeinschaft ist zur Besitzlosigkeit geworden, die Ehelosigkeit ist durchgreifend durchgeführt, die fromme Askese hat die Tagesarbeit schon gänzlich verdrängt. Da trage ich auch jetzt noch kein Bedenken, die Therapeuten für den ägyptischen Absenker des Essenismus zu erklären.

Die Therapeuten lässt auch Clemens (S. 20) als ein Zeugniss dafür gelten, wie um die Zeit der grossen geschichtlichen Wendung in den Geschicken der Menschheit, welche durch den Eintritt des Heilands in die Welt bezeichnet wird, auch im ägyptischen Judenthum die Sehnsucht rege ward, in ein näheres Verhältniss zur Gottheit zu treten und sich loszulösen von den unbefriedigenden bestehenden Zuständen. Das gilt noch mehr von dem palästinischen Essenismus, dessen Gepräge wir nicht bloss an dem Täufer Johannes, sondern auch an Jakobus dem Bruder des Herrn erkennen, dessen Verwandtschaft die Lehre Jesu selbst gar nicht verkennen lässt. Es war mir erfreulich, dass Tideman (p. 50 sq) sich von dem gangbaren Vorurtheile frei erweis't, als ob die Messias-Erwartung den Essenern fremd gewesen wäre, und trotz seiner hyperpharisäischen Auffassung des Essenismus dessen Verwandtschaft mit der jüdischen Apokalyptik und sein prophetistisches Wesen ausdrücklich anerkennt.

Die Leptogenesis und das Ambrosianische altlateinische Fragment derselben.

Von

Diac. **Herm. Rönsch** in Lobenstein.

Allerwärts hat im Alterthum die Sage sich der religiösen und religionsgeschichtlichen Stoffe bemächtigt um diese nach den Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten, Gegenden und Menschen theils umzugestalten theils mit schmückender Zuthat zu versehen. Was aber die vielgestaltige Sage so gedichtet hatte, das wurde, nachdem es eine Zeit lang im Volksmunde gelebt, der Schrift anvertraut und dadurch in eine fest ausgeprägte Form gebracht, welche nicht blos die leichtbeweglichen Sagenstoffe vor dem Zerfliessen bewahrte, sondern auch von den gleichzeitigen und nachfolgenden Geschlechtern als ein Ausgangspunct für neue Dichtungen verwendet wurde. Bei den Juden insbesondere finden wir schon in manchen der sogen. Apokryphen des A. T. Spuren der bis dahin geschäftig gewesenen Sage, noch weit zahlreicher und deutlicher aber treten uns solche in der späteren jüdischen Literatur entgegen, die allem Anscheine nach bis in das erste christliche Jahrhundert eine verhältnissmässig reiche war und deren Erzeugnisse zum Theil nachmals auch bei den Christen Eingang und Aufnahme fanden. Dass derartige Geheimbücher, nachdem ihnen in christlichen Kreisen auf Grund der alt- und neutest. Geschichte neue hinzugefügt worden waren, in den ersten Jahrhunderten n. Chr. in Masse vorhanden gewesen sind, lässt sich aus patristischen Angaben vermuthen. Wegen der Verborgenheit ihres Ursprunges und um des Geheimnissvollen ihres Inhaltes willen mit dem vieldeutigen Namen Apokryphen, *βιβλία ἀπόκρυφα*, s e c r e t a, r e c o n d i t a, belegt, wurden sie auch in dem nicht seltenen Falle, dass ihrem Titel der Name irgend einer Person aus der heil. Geschichte beigesetzt war, *ψευδεπίγραφα* genannt. So berichtet Origenes Epist. ad African. p. 231, die Juden hätten alles, was einen Tadel gegen Aelteste, Obere und Richter enthielt, der Kennt-

niss des Volkes [τοῦ λαοῦ] entzogen, wovon Einiges in Geheimbüchern sich erhalten habe. Als Beispiel führt er aus Hebr. 11, 37 den Ausdruck ἐπρίσθησαν an, welcher auf die Tödtungsweise des Jesaias sich beziehe; denn dass dieser Prophet zersägt worden sei, berichte die Ueberlieferung [αἱ παραδόσεις λέγουσι] und stehe in irgendwelchem Geheimbuche, das vielleicht absichtlich von den Juden entstellt worden sei, indem sie gewisse unpassende Aussprüche in die Schrift einschoben, damit diese überhaupt keinen Glauben fände. — An einem anderen Orte (Tom. XI. in Mt. 13, 57) bemerkt Origenes in Betreff derselben Erzählung, sie sei ‚inter apocrypha Esaiae' im Umlaufe, und setzt hinzu, die ferneren Worte des Hebräerbriefes: ἐν φόνῳ μαχαίρας ἀπέθανον bezögen sich auf Zacharias, der, wie der Heiland gesagt, zwischen Tempel und Altar getödtet wurde, womit Letzterer eine Schriftstelle beglaubige, die zwar in den gewöhnlichen und veröffentlichten [communibus et publicatis] Büchern nicht stehe, wahrscheinlich aber ‚in apocryphis, hoc est in his qui secreto leguntur', sich vorfinde. Auf solche führt er Tract. XXVI. in Mt. 23, 34 sq. auch die neutest. Stellen Act. 7, 52. 2 Tim. 3, 8. 1 Cor. 2, 9 zurück und nennt Tract. XXXV. in Mt. 27, 9 Secreta Heliae nebst einem Jannes et Mambres betitelten Geheimbuche. — In die gleiche Kategorie rechnet Epiphanius (Haer. XL. Archont. c. 2) τὸ Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, wogegen Clemens Alex. (Strom. V, 11, 77 p. 692) eine längere Stelle aus einem nichtkanonischen Sophonias (Niceph. stichom.: Σοφονίου προφητεία, Anastas.: Σοφ. ἀποκάλυψις) citirt. — Hieronymus seinerseits erwähnt, nach der Ansicht Mancher sei 1 Cor. 2, 9 einer Apocalypsis Eliae (Anastas.: Ἠλίου ἀποκάλυψις) entnommen, auf welche er (ebenso wie auf die Adscensio Esaiae), mit einem Wortspiele zur Vorsicht mahnend, die Bibelstelle Ps. 10, 9 anwendet: Insidiatur in apocrypho [בַּמִּסְתָּר, LXX: ἐν ἀποκρύφῳ] quasi leo in spelunca sua, insidiatur ut rapiat pauperem; — ferner ad Matth., er habe die Stelle Mt. 27, 9: quod dictum est per Hieremiam prophetam . . . in einem hebräischen Apokryphon des Jeremias, welches ihm von einem Hebräer der

Nazarenersecte mitgetheilt worden, wörtlich so gelesen; — ingleichen ad Eph. 5, 14, der auf die Frage nach der Quelle dieses Ausspruches mit einer einfachen Antwort sich Begnügende werde sagen, dass Paulus diese Worte verborgenen (reconditis) Propheten und den sogen. Apokryphen entlehnt habe, wie er es augenscheinlich auch an anderen Stellen gethan, nicht weil er die Apokryphen billigte, sondern so, wie er sogar Verse des Aratus, Epimenides und Menander zu seinen Zwecken verwendete. Dasselbe Pauluscitat des Epheserbriefes führen Syncellus (Chronogr. p. 27) und eine Handschrift der Basiliermönche zu Rom aus dem 9. Jahrh. auf ein Geheimbuch des Jeremias, dagegen Epiphanius (Haer. XLII.) auf ein solches des Elias [*τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἡλίᾳ*] zurück [1]). — Ausser den bis jetzt genannten finden sich in der Synopsis Scripturae des Athanasius, in der Stichometrie des Nicephorus und in dem Apokryphenindex des Anastasius noch folgende Titel von Pseudepigraphen verzeichnet: Adam, Henoch, Lamech, Patriarchen, Gebet des Joseph, *Διαθήκη Μωυσέως*, Himmelfahrt des Moses, Abraham, Eldad und Modad, Psalmen Salomo's, *Ἠσαΐου ὅρασις*, Apokalypse des Zacharias (Vaters des Johannes), Baruch, Habakuk, Ezechiel, Daniel, Apokalypse des Esdra. Einige davon sind auch in den sogen. Constitutt. Apostol. erwähnt. — Schon Tertullian muss eine Geheimschrift des Ezechiel im Sinne gehabt haben bei der Anführung (de Carne Christi c. 23): Legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa quae peperit et non peperit, welche auf einen von Epiphanius (Haer. XXX. Ebion. c. 30) folgendermassen aufbehaltenen Wortlaut: *Τέξεται ἡ δάμαλις καὶ ἐροῦσιν Οὐ τέτοκεν* hindeutet [2]), und dass Tertullian ihren Ursprung sogar mit dem heil. Geiste in Verbindung gebracht hat, ergibt sich aus seinem Zusatze: Sed videte ne vos iam tunc providens spiritus

---

1) Sonst vgl. noch Hippolytus de Christo et Antichristo c. 65 p. 35, 2. 3 ed. Lagard.: *ὁ δὲ προφήτης λέγει Ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ χριστός.*

2) Vgl. auch Clemens v. Alex. Strom. VII, 16, 94 p. 890: *Τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν, φησὶν ἡ γραφή.*

sanctus notarit hac voce. — Origenes aber erklärt (Prolegg. in Cantic.), dass sei offenkundig [palam], das von den Aposteln und Evangelisten viele exempla vorgebracht und dem N. T. eingefügt worden seien, die in den kanonischen Schriften nirgends gelesen, wohl aber in den apokryphischen gefunden würden und unverkennbar als daraus entnommen sich kundgäben.

Schon diese kurzen Notizen werden genügen, um jeden Unbefangenen erkennen zu lassen, wie empfindlich es sich rächen würde, wenn die theologische Wissenschaft eine genaue Erforschung der Apokryphen im weiteren Sinne, d. h. der aus frühen Jahrhunderten, aus jüdischen oder christlichen Kreisen stammenden biblischen und nichtbiblischen Religionsschriften zweiten Ranges, verabsäumte oder als unwichtig bei Seite schöbe. Namentlich erheben einen solchen Anspruch auf gründliche und vorurtheilsfreie Untersuchung auch diejenigen, welche dem Eintritte des Christenthumes in die Welt und seiner ersten Verkündigung unmittelbar vorangegangen und nachgefolgt sind. Ihnen hat daher die Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie schon seit Jahren eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet und deren Herausgeber, Herr Dr. Hilgenfeld, hat sich neuerdings um dieselben durch seinen Messias Judaeorum [1]), in welchem er nicht blos gereinigte Texte der Psalmen Salomo's und der Prophetie des Esdra, sowie von dieser Apokalypse neben einer Rückübersetzung in das Griechische noch vollständige lateinische Neuübertragungen der syrischen, der äthiopischen, der arabischen und der armenischen Version und eine griechische Wiederherstellung des Bruchstückes der Assumptio Mosis gegeben, sondern die genannten Antilegomena auch durch gelehrte Untersuchungen und Noten erläutert hat, ein unbestreitbares und dauerndes Verdienst erworben. Seine freundliche Aufforderung ist es auch gewesen, die mich in diesen Tagen bestimmt hat, über das Jubiläenbuch, welches

1) Messias Iudaeorum, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus, ed. Adolph. Hilgenfeld. Lips. 1869. pp. LXXVI. 1—491.

zu eben diesen Pseudepigraphen in einem nahen Verwandtschaftsverhältnisse steht, hier Einiges zu sagen. Freilich muss ich schon aus einem äusseren Grunde, wegen anderer mich jetzt in Anspruch nehmender Geschäfte, befürchten, dieser Aufgabe nicht so, wie ich es wünschen möchte, gerecht werden zu können. Es wollen daher die geehrten Leser dieser Zeitschrift entschuldigen, wenn die gegenwärtige Besprechung mehr den Charakter einer aphoristischen aufweisen sollte.

Unter den aus dem Alterthume überlieferten Bezeugungen des hier in Rede stehenden Buches, von denen ein grosser Theil bei Fabricius [1]) sich gesammelt findet, nehmen die beiden ältesten ohne Zweifel den obersten Rang ein. Zuerst die des Epiphanius aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts. Dieselbe lautet:

‚Wie es in den Jubiläen, der auch Kleingenesis genannten Schrift, sich findet [῾Ως δὲ ἐν τοῖς Ἰωβηλαίοις εὑρίσκεται, τῇ καὶ Λεπτογενέσει καλουμένῃ], enthält das Buch auch die Namen der Weiber des Kain und des Seth . . . Es sind aber dem Adam noch andere Söhne, nämlich neun nach diesen dreien, geboren worden, wie die Kleine Genesis besagt [ὡς ἡ Λεπτὴ Γένεσις περιέχει]' . . . .

Aus vorstehenden Angaben erhellt einestheils, dass das Buch zur Zeit des Epiphanius bereits ein bekanntes gewesen sein muss, und anderentheils, dass es zwei Titel trug: die Jubiläen und die Kleingenesis. Jener wird, da er zuerst genannt ist, der ursprüngliche und feststehende, dieser hingegen ein secundärer und mehr schwankender gewesen sein, worauf theils dessen Anführung an zweiter Stelle, theils der Wechsel der Bezeichnung (zuerst ἡ Λεπτογένεσις, später ἡ Λεπτὴ Γένεσις) hindeutet. — Noch nähere Aufschlüsse erhalten wir durch Hieronymus. In der einen Stelle sagt er: ‚Von diesem Worte [dem hebr. רִסָּה] weiss ich, so viel die

1) J. Alb. Fabricii Cod. Pseudepigraph. V. T. Edit. II. Hamb. 1722. Vol. I. p. 849—864. 1723. Vol. II. p. 120 sq.

Erinnerung mir an die Hand gibt, es nirgends anderswo in den heil. Schriften bei den Hebräern gefunden zu haben, abgesehen von [absque] dem apokryphischen Buche, das von den Griechen Μικρογένεσις genannt wird. Daselbst steht es bei der Erzählung vom Thurmbaue für ‚stadium' in welchem die Faustkämpfer und Athleten sich üben und die Schnelligkeit der Läufer durch Proben erwiesen wird.'

Diesen Worten können wir nicht blos entnehmen, dass jenes apokryphische Buch ursprünglich hebräisch geschrieben war und von den Hebräern den heil. Schriften beinahe gleichgestellt wurde, sondern auch, dass die Griechen, jedenfalls auf dem Wege der Uebertragung in ihre Sprache, bereits mit demselben bekannt geworden waren und es Kleingenesis zu nennen pflegten. Der Umstand aber, dass der griechische Name von Hieronymus anders angegeben wird, als von Epiphanius, scheint darauf hinzudeuten, dass schon im Hebräischen für das Buch ein entsprechender zweiter Titel im Gebrauche war, dessen Sinn von den Griechen auf verschiedene Weise wiedergegeben ward. Ihre Bestätigung finden diese Schlüsse in der 2. Stelle des Hieronymus, wo er angibt, ganz mit demselben Worte [תֶּרַח] und mit denselben Buchstaben finde er den Vater des Abraham bezeichnet, welcher ‚in dem obengenannten apokryphischen Genesisbuche' [in supradicto apocrypho Geneseos volumine] von der Verscheuchung der die Getreidesaaten verwüstenden Raben den Namen Verscheucher oder Hinwegtreiber erlangt habe.

Bevor wir die übrigen Zeugnisse erwähnen, ist es nothwendig, die in den so eben angeführten Stellen ersichtlichen zwei Namen des Buches ins Auge zu fassen. Ueber den Grund der Bennung Jubiläenbuch hat man, wie Fabricius a. O. I. p. 849 mittheilt, in den beiden vorigen Jahrhunderten verschiedene Muthmassungen aufgestellt. Der Wahrheit am nächsten kam Scaliger mit deren Zurückführung auf die Eintheilung nach Jubiläen und dem Hinweise auf die nach dem Vorbilde unserer Schrift von Eusebius im Chronicon angewandte,

wo nach Jubiläen zu je 50 Jahren gerechnet sei. Cotelier dachte an יובל, = ‚rivus, aquarum processus, quae Genesi atque originibus conveniunt.' Ed. Bernhard (ad Joseph. p. 322) erklärte den Namen durch ספר הקבלה, was Fabricius billigte. Seit dem Bekanntwerden des Textes jedoch ist dieser Punct allen Zweifeln entrückt. Den Namen Jubiläenbuch, היובלים, τὰ Ἰωβηλαῖα, hat diese Schrift von der darin adoptirten chronologischen Anordnung, nämlich davon erhalten, weil sie alle Zeitangaben auf Jubiläen, d. h. auf Jubelperioden zu je 49 (nicht 50) Jahren, die dann wieder in Jahrwochen zu 7 Jahren zerfallen, zurückführt. Der Verfasser zählt von den Tagen Adam's bis zum Auszuge der Kinder Israel aus Aegypten 49 Jubiläen 1 Woche 2 Jahre, das sind 2410 Jahre, und stellt noch weitere 40 Jahre bis zum Uebergange in das Land Canaan in Aussicht, so dass mithin das Jahr 2450 das letzte Jahr des Zuges durch die Wüste wird; ‚2450 Jahre aber sind gleich 50 Jubelperioden von je 49 Jahren. Er rechnet also bis zum Einzug in Canaan von der Schöpfung der Welt an die runde Zahl von 50 Jubiläen [1]).' — Von der gewöhnlichen jüdischen Chronologie, welche bis zum Auszuge aus Aegypten 2448 Jahre zählt, differirt mithin die unseres Buches um 38 Jahre [2]).

Zweitens wurde das Buch die Kleine Genesis genannt, wofür im Griechischen ausser den oben angeführten drei Bezeichnungen bei den weiteren Zeugen noch ἡ Λεπτὴ Μωυσέως Γένεσις und τὰ Λεπτὰ Γενέσεως vorkommen. Wahrscheinlich schloss sich dieser Name an einen schon vorher gebräuchlich gewesenen hebräischen an, mag dieser nun בראשית זוטא oder ähnlich gelautet haben (unter den jüdischen Midraschim gibt es auch einen mit dem Titel Bereschith rabba). Nach der Genesis wurde es ohne Zweifel deshalb benannt, weil sein

---

1) Allgem. Bemerkungen zum Buche d. Jubiläen von Dr. Aug. Dillmann, in Ewald's Jahrb. III. S. 77. —

2) Der Annahme Dr. Hilgenfeld's zufolge ist auch in der Stelle 4 Esdr. 14, 11 nach Jubiläen zu je 49 Jahren gerechnet, cf. Mess Jud. p 104. 109. — Die gleichartige Berechnung in einer samaritanischen Urkunde werden wir späterhin besprechen.

Inhalt den in jener berichteten Thatsachen und geschilderten Personen der heiligen Urgeschichte sich eng anschmiegte und weil seine Erzählungen und Paränesen dem allergrössten Theile nach in den Rahmen der ersten pentateuchischen Schrift eingesetzt waren. Um es aber von dieser zu unterscheiden, fügte man das Epitheton klein dem Titel bei, nicht wegen des geringeren Umfanges, da es im Gegentheil, äusserlich betrachtet, grösser und ausgedehnter war, sondern einerseits zur Bezeichnung der ihm als einem Apokryphon zukommenden geringeren Auctorität, andererseits wegen der Untergeordnetheit seines Inhaltes, insofern es ausser dem (oft wörtlich) daraus Wiederholten hauptsächlich Vervollständigungen und Ergänzungen von minder erheblichem Belange, auf Nebensachen sich beziehende Nachträge, weitere Detailausführungen, Specialitäten untergeordneten Inhaltes enthielt und so der historischen Darstellung der kanonischen Genesis traditionelle und sagenhafte Secundärberichte anreihete. Die Griechen nannten diese Schrift daher sehr passend Kleingenesis oder Kleine Genesis; denn sie stellte ja in der That die Genesis im Kleinen, im verjüngten Massstabe ihrer Geltung und Wichtigkeit dar, — sie war, so zu sagen, eine Bagatellgenesis ohne den bei uns mit dem ersteren Worttheile gewöhnlich verbundenen verächtlichen Nebenbegriff, eine durch Hinzusetzung mannigfaltiger Details und small matters sich charakterisirende Nachbildung und Ausschmückung der biblischen Schrift gleiches Namens. Nicht unmöglich ist es, dass man griechischerseits bei dem Ausdrucke Leptogenesis, nachdem dieser einmal im Sprachgebrauche sich festgesetzt hatte, zugleich an die im Kleinen und Subtilen mühsame, so viele Einzelheiten künstlerisch zu einem Ganzen gestaltende Verarbeitung des Sagenstoffes dachte (vgl. die Bedeutung der ähnlichen Bildungen λεπτουργής, λεπτουργία) und deshalb behufs der Benennung dieser Schrift lieber des Epithetons λεπτός, als des von Hieronymus gebrauchten μικρός, sich bediente. Jedoch eine solche Ausdeutung würde der Natur der Sache nach nicht der früheren, sondern erst einer späteren Zeit zuzuweisen sein. Wenn daher vermu-

thet worden ist [1]), eigentlich habe der Name des Buches τὰ λεπτὰ [= subtilia, minuta] τῆς Γενέσεως gelautet, weil darin die ganze bis zur Gesetzgebung am Sinai verflossene Weltgeschichte in möglichst genaue kleine Zeitbestimmungen zerlegt vorgeführt werde, und sei dann weiter in ἡ λεπτὴ Γένεσις verkürzt worden, wogegen der Name Parva Genesis zum Umfange des Werkes nicht passe, so glauben wir aus dem so eben bezeichneten Grunde bei den griechischen Benennungen die entgegengesetzte Aufeinanderfolge annehmen und unsere Vermuthung dahin aussprechen zu sollen, dass die von den beiden frühesten Zeugen, Epiphanius und Hieronymus, dargebotenen Namen ἡ Λεπτογένεσις, ἡ Λεπτὴ Γένεσις und Μικρογένεσις wegen ihrer Einfachheit und leichteren Ableitbarkeit von einer entsprechenden hebräischen Betitelung auch wirklich für älter zu halten sind, als der erst später und nur einmal auftretende, mehr reflexionsmässige und ausdeutende Name τὰ Λεπτὰ Γενέσεως. — Im Uebrigen ist neben der, wie es scheint, ersten Benennung ἡ Λεπτὴ Γένεσις die andere ἡ Λεπτογένεσις oder Μικρογένεσις (nach der Analogie von λεπτοκάρυον, nux avellana, neben λεπτὸν κάρυον) wahrscheinlich schon frühzeitig in Gebrauch gekommen, da im Griechischen ausser den zahlreichen mit λεπτός oder μικρός zusammengesetzten Adjectiven auch derartige Substantivbildungen, wie z. B. λεπτοδερμία, λεπτολεσχία, λεπτολόγημα, λεπτολογία, μικροδοσία, μικρόκοσμος, nicht selten anzutreffen sind. — Was aber das Buch selbst anlangt, so steht dasselbe, weil es den Zweck hatte, ‚manche Schwierigkeiten und Lücken' in der biblischen Erzählung zu lösen und zu ergänzen, ‚manches dogmatisch Anstössige wegzuerklären und der Urgeschichte den späteren eigenthümlich jüdischen Geist einzuhauchen, zur Genesis und zum Anfange des Exodus im Verhältnisse eines erweiterten Targum's, eines Commentar's zur Urgeschichte, wie er dem Geiste und den Bedürfnissen der späteren Jahrhunderte entsprach.' [2]).

1) Ewald Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 2. Ausg. I. Götting. 1851. S. 271.

2) Dillmann a. O. S. 75.

Hiernächst hätten wir eigentlich die noch übrigen älteren Zeugnisse für das Buch nach ihrem Wortlaute vorzuführen und ihren Inhalt mit dem der Quelle zu vergleichen. Allein wir müssen, obschon das betreffende Material in möglichster Vollständigkeit gesammelt uns vorliegt, für jetzt hiervon absehen, indem wir über die Leptogenesis eine besondere Schrift zu veröffentlichen beabsichtigen, deren Ausarbeitung in der nächsten Zeit, wie wir hoffen, beendigt sein, und die überhaupt alles dasjenige, was in diesen Zeilen gar nicht oder nur kurz berührt werden konnte, vervollständigen und weiter ausführen wird [1]). Demnach beschränken wir uns hier darauf, ein über die Fragmentensammlung des Fabricius hinaus erweitertes Verzeichniss der bei älteren Autoren vorkommenden Stellen zu geben, in welchen die Leptogenesis entweder ausdrücklich erwähnt oder stillschweigend benutzt, wenigstens Einzelnes aus ihrem Sagenkreise entlehnt ist:

A.

Epiphan. Haeres. I. 39. Sethian. c. 6. (Fabric. I. p. 128 sq.).

Hieronym. Epist. 127 (al. 78) ad Fabiolam, Mans. 18. 24. (Fabr. I. 850 sq.).

Syncell. Chronogr. p. 4. (Fabr. I. 851 sq.).
p. 5. (Fabr. I. 852 sq. I. 12—16).
p. 8. (Fabr. I. 853—856).
p. 29: *καὶ γὰρ ἐν τῇ Μωυσέως ἀποκαλύψει — — ἐβλήθη εἰς τὴν ἄβυσσον.*
p. 98. (Fabr. I. 370 sq.).
p. 99. (Fabr. I. 856).
p. 102. (Fabr. II. 120 sq.).
p. 108: *τῷ ρνγ' ἔτει τοῦ Ἰσαὰκ — — ἐν Λεπτῇ Γενέσει φέρεται.*

Cedren. Compend. Hist. p. 1. (Fabr. I. 859).
p. 3. (Fabr. I. 859—61).

---

1) Ausser dem revidirten Texte des Ambrosianischen Fragmentes wird dieselbe auch eine von Herrn Dr. A. Dillmann aus 2 äthiopischen Handschriften neugefertigte lateinische Uebertragung der entsprechenden Stücke des Jubiläenbuches enthalten.

Cedren. Compend. Hist. p. 6. (Fabr. I. 861).
p. 21. (ibid.).
p. 24. (Fabr. I. 861 sq.).
p. 38 sq. (Fabr. I. 862—64).
Zonar. Annal. I. p. 4. (Fabr. I. 851).
Glyc. Annal. p. 104. (Fabr. I. 857).
p. 108. (Fabr. I. 857 sq.).
p. 211. (Fabr. I. 858 sq.).

B.

Clement. Recognition. I. c. 29—33.
Epiphan. Ancorat. c. 112. 114.
Anacephal. (opp. ed. Dindorf. I. p. 232 sq.).
Haeres. I. c. 4. 5. 8. (opp. I. p. 283—287).
Haeres. I. Sethian. c. 7 (opp. II. 285).
Hieronym. Quaest. Hebraic. in Genes. 11, 28.
Rufin. Expos. Symb. p. 21.
Philastr. Haeres. 142.
Syncell. Chronogr. p. 10. 11. 26. 42, 6. 45. 99. (Fabr. I. 339). 105. 110.
Eutych. Alex. Annal. I. p. 35.
Suidas s. v. Ἀβραάμ.
Cedren. Comp. Hist. p. 4. 24. 33. 34.
Glyc. Annal. p. 118. 121.
Joelis Chronogr. sub init. (ter).
Barhebr. Hist. Dynast. p. 9. 13. — Excerpta Chronologica Malalae praemissa p. 4.
Schol. cod. Coislin. ad Ex. 24, 15.

Ein Blick auf dieses Verzeichniss lässt uns erkennen, dass das Buch ein ganz eigenthümliches Schicksal gehabt hat. Zuerst finden wir es von der Mitte des 4 bis zum Anfang (oder vielmehr, wie sich später zeigen wird, bis zum Ende) des 5. Jahrh. von Kirchenlehrern in Palästina (und in Rom) gekannt und später, aber erst nach einem Zwischenraume von fast 400 Jahren, von byzantinischen Historikern vom Anfang des 9. bis in das 12. Jahrh. hinein genannt und benutzt, worauf es spurlos verschwindet. Dass in einem gewissen Bibelcodex aus der

letztgenannten Zeit unverkennbare und zahlreiche Spuren seiner Benutzung von uns aufgefunden worden sind, wird anderswo nachgewiesen werden. Bringt man daneben den Inhalt obiger Zeugnisse in Anschlag, so gibt sich ebenfalls ein merkwürdiger Schicksalswechsel kund, den unsere Schrift hinsichtlich ihres Ansehens erfahren. Epiphanius schenkt ihren Angaben, wie es scheint, Glauben; Hieronymus nennt dieselbe unmittelbar neben den heil. Schriften der Hebräer, indem er sie nur durch das Prädicat ‚apokryph' von diesen unterscheidet; Syncellus, welchem Cedrenus folgt, entlehnt nicht bloss ansehnliche Stücke aus ihr, sondern bezeugt auch, dass sie von Manchen für eine Offenbarung des Moses gehalten werde, wagt aber schon eine leise Kritik. Ausdrücklich dagegen wird von Glycas, der ihr zudem — offenbar in Folge der Verwechselung mit einer anderen Schrift — Angaben aufbürdet, die gewiss nicht darin standen, erklärt, er wisse nicht, von wem und wie sie geschrieben worden sei, und davon abgemahnt, sich mit ihr zu befassen. Sein Zeitgenosse Zonaras endlich verwirft sie geradezu, weil sie den von den heil. Vätern aufgenommenen Büchern der hebräischen Weisheit nicht mit zugezählt worden sei, und fügt bei, von dem darin Geschriebenen halte er nichts für zuverlässig. Sie hatte mithin bei den Byzantinern in den beiden ersten Decennien des 12. Jahrh. ihr Ansehen völlig eingebüsst. Darnach aber fiel sie für ein halbes Jahrtausend der Vergessenheit anheim.

Nachdem zu Anfang des vorigen Jahrhunderts Fabricius die Erinnerung an die verschollene Schrift durch das Sammeln ihrer Bruchstücke wieder aufgefrischt[1]) und vier Generationen später (im J. 1844) eine Mittheilung aus Tübingen das Vorhandensein eines äthiopischen Textes constatirt hatte,[2]) war es Herr Dr. Aug. Dillmann, der den Inhalt

---

1) Fabricii Cod. Pseudepigr. V. T. ll. cc. — Von dieser Sammlung unabhängig und über die mittlerweile erfolgte Wiederauffindung des Textes noch in Unkenntniss, hat A. Treuenfels im J. 1845 die Citate zusammengestellt und im Literaturbl. des Orients 1846, Nr. 1. 2. 4—6, publicirt.

2) ‚Ueber die äthiop. Handschriften in Tübingen', von Dr. Ewald,

des Buches zum ersten Male in Europa vollständig veröffentlichte und zwar in einer nach jener Tübinger äthiop. Handschrift gefertigten deutschen Uebersetzung, welche in den Ewald'schen Jahrbüchern d. bibl. Wissenschaft 1849 u. 50 (S. 230—256. 1—72) mit Anmerkungen erschien und von einer gelehrten Untersuchung (III. S. 72—96) über Anlage und Zweck, Inhalt, Ursprung und Gebrauch des Buches begleitet war. Der Version folgte im J. 1859 eine von demselben Gelehrten veranstaltete äthiop. Textausgabe,[1]) zu welcher ausser der Tübinger Handschrift eine zweite, im Besitze des Herrn Antoine d'Abbadie zu Paris befindliche, benutzt worden war. — Indem wir die bis dahin vom J. 1853 an von Ewald, Jellinek, Beer, Gosche, Frankel, Dillmann, Rapoport und Krüger, sowie die von Langen, Volkmar, Holtzmann und Hilgenfeld während des letzten Jahrzehntes dem Buche gewidmeten öffentlichen Besprechungen hier einstweilen nur andeuten können, wenden wir uns zu dem in Mailand aufgefundenen lateinischen Bruckstücke unserer Schrift.

Herausgegeben wurde dasselbe zugleich mit einem Theile der Assumptio Mosis im J. 1861 von Ant. M. Ceriani, Doctor des Collegiums der Ambrosianischen Bibliothek, aus einem früher der Klosterbibliothek zu Bobbio gehörigen, anscheinend dem 6. Jahrh. entstammenden Codex, welcher — aus 48 Folioblättern (oder 96 Seiten mit je 2 Columnen) bestehend — in fortlaufender Uncialschrift ohne Wortabtheilung und mit sehr seltener Interpungirung geschrieben ist [2]). Hinsichtlich des Umfanges dieses Fragmentes glauben wir gefunden zu haben, dass er $^{5}/_{16}$ des ursprünglichen Ganzen darstellt. Die Uebersetzung selbst trägt den Charakter des Vulgärlateins

---

in der Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. Bonn 1844 (S. 176—179 über Kufâlie).

1) Dillmann, Kufâlê sive Liber Jubilaeorum, qui idem a Graecis ἡ Λεπτὴ Γένεσις inscribitur, versione Graeca deperdita nunc nonnisi in Geez lingua conservatus, nuper ex Abyssinia in Europam allatus. Aethiopice ad duor. libror. MSS. fidem primum ed. Kiliae 1859.

2) Ceriani, Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae. Mediol. 1861. Tom. I. fasc. 1. p. 15—62.

an sich und ihr Werth erhöht sich noch durch den weiteren Umstand, dass sie wegen des aus einer frühen Periode stammenden lateinischen Wortlautes zahlreicher Stellen aus dem A. T. den — gerade für diese Partieen der heil. Schrift nur spärlich vorhandenen — Italaurkunden beizuzählen ist.

Wir geben im Nachstehenden eine Uebersicht der darin auftretenden Spracheigenthümlichkeiten, in welcher die Zahlen auf den Ceriani'schen Abdruck des Fragmentes sich beziehen, indem je die erste Ziffer die Seite, die zweite aber die Zeile bezeichnet und die cursiv gedruckten Linienziffern auf die zweite (rechts stehende) Columne der betreffenden Seite hinweisen.

I.

Was zunächst die Lauteigenthümlichkeiten anlangt, die in unserem lateinischen Bruchstücke sich zeigen, so beginnen wir

A.

mit den auf Vocale bezüglichen.

Häufig finden wir AE anstatt E. *ae*pulans 18, *29*. f*ae*mina 33, 16. pr*ae*tium 21, 37. depr*ae*catus 21, 23. interpr*ae*tes 47, 13. interpr*ae*tare 47, 19. interpr*ae*tatus 46, *43*. 47, 28. — convall*ae* 34, 18. Adv. occult*ae* 41, *9*.

Umgekehrt E anstatt AE. spel*e*um 21, 27. 43. — Amorr*e*i 34, 28. Canan*e*i, Ferez*e*i 37, *37*. *38*. Hebr*e*us 46, 17. 51, *44*. — adh*e*rete 23, 28. — Besonders als Endung der 1. Decl., z. B. ir*e* (= irae) 30, 40. Din*e* 36, 36. Rebecc*e* 32, 18. Gomorr*e* 23, 24.

I für Y und umgekehrt. dact*i*los 34, *7*. b*i*ssinus 47, *24*. — sc*y*nifis 52, *32*. S*y*meon 35, 42. 45. 45, 44. . . — S*y*chem 35, 23. *14*. S*y*cem 37, *22*. S*y*chemorum, S*y*chimis 35, 36. 48. (36, 35. 37, *42*). 36, *43*. S*y*cima 37, *12*. 42, *16*. 37, *24*.

Y für U. L*y*dia [= Luza] 32, *5*. — Zab*y*lon 42, 38 (neben Zabulon 45, 39).

E für I und umgekehrt. det*e*nuit 49, *7*. d*e*misit [= dim.] 49, 39. — d*i*vincire 46, 36.

U für AU. cl*u*dere 46, 5.

U für O. l*u*custa 52, *41*. m*u*nile 48, 42. *44*.

Verdoppelung des Vocals tritt ein zur Bezeichnung der Vocallänge: *O*on 51, 37. vult*uus* Gen 16, *12*. *17*. — Einfügung eines Vocals: un*i*animis 50, *43*. pusill*i*animus 21, 8. 42, *28*. Herauswerfung: Is*ac* 16, 9. 17, *15*. *47*. 18, 5. 19, *4*. *10*. *33*. *41*.

B.

Noch häufiger sind diejenigen Eigenthümlichkeiten, welche sich auf C o n s o n a n t e n beziehen.

1. In Ansehung der V e r t a u s c h u n g derselben finden wir:

B für V, und zwar durchgängig als Anlaut einer Silbe. *b*enator 22, 17. *b*este 47, *24*. iu*b*enes 22, 11. 28. 45. plu*b*ias 23, *9*. dilu*b*ium 27, 10. la*b*antem [= lavantem] 41, *5*. adiu*b*abit 26, *43*. — Insbesondere *bi* im Perfectum für *vi*: conple*bi* 33, *37*. adplica*b*it 16, *40*. habita*b*it 20, *16*. i*b*it 39, 5. transi*b*it 34, *6*. abi*b*imus 18, 19. libera*b*imus 17, 16. manda*b*it 29, 2. voca*b*it 22, 29. 24, 3. 30, *44*.

V für B. *v*itumine 51, *22*. — voca*v*o 51, 43. renova*v*is 26, 47. assa*v*itis 53, *25*. extermina*v*itur 53, 32 manduca*v*itur 53, *19*. 54, *12*. — Auch bei dem mit dem Perfectum dann gleichlautenden Futurum: aedifica*v*it 29, *46*. genera*v*it 16, 5. heredita*v*it 20, 47. habita*v*it 54, *26*. sanctifica*v*it 38, 44.

B für P und umgekehrt. scri*b*si 37, 34. scri*b*tum 54, 28. — o*p*tinens 38, *42*. o*p*tinebunt 40, 13. o*p*tulit 25, 14. 53, 36.

P für PH. Ne*p*talim 42, 43. 45, 21.

F für PH. Filistin 29, 8. 15. 19. 25. 42. 30, 17. 32. 33. 45, 43. Filistinorum 30, *10*. Ferezei 37, *38*. — Farao in der Regel: 46, *12*. *37*. 47, 2. 6. 23... (Pharao 50, 8). — Zel*f*a 42, 44.

D für T. dereliqui*d* 34, *45*. 46, 24. quo*d*quo*d* [= ὅσοι] 45, 27. — Umgekehrt: Jocabe*t* 51, *48*.

T für TH. Babalo*t* 15, 4. Termo*t* 51, *33*. — Nep*t*alim s. o. — Be*t*el 15, 45; dagegen: Bethel 32, 7. 39, 9. 30.

C für CH. Jo*c*abet 51, *48*. — *C*ebron 15, 17. *47*. 17, 43. 25, 16. 35, 3 (jedoch Chebron 20, *42*. 21, 3. 30. 50, *30*).

S für X. se*s*centi 45, *5*.

Jod für Z. *J*ebram 21, *43*.

DI für Z. Ly*di*a [= Luza] 32, *5*.

M für N. volu*m*tas 24, 19. 28. 25, *46*. 40, 12. 41, 23. — Rube*m* 33, 5. Canaa*m* 49, 17. Chanaa*m* 54, 33 (dagegen Canaan 50, *27*. 51, 24).

N für M. qua*n* [= quam] 15, *35*. — cf. Gruteri Inscr. 527, 4: cu*n* que*n* [i e. cum qua] vixit. 762, 10: co*n* que*n* bixit.

2. Ferner erscheint Consonanten einfügung in den Formen: Mo*n*ses 36, 23. Mo*n*se 54, *30*. occa*n*sus 32, *13*. vige*n*simus 41, 5. vice*n*simus 54, 25. quadrage*n*simus 15, *2*. 20, *38*. 32, 47. 42, *10*. 50, 32. *9*. 51, 43. *4*. 52, 37. quinquage*n*simus 52, 44. septuage*n*simus 27, 2. — Desgleichen in *Istrahel*, wie in unserer Schrift durchgängig, nur mit wenigen Ausnahmen, geschrieben ist.

3. Consonanten verdoppelung. sepe*ll*ire 21, 18. 41. *16*. 40, *5*. 41, 9. 44, 13. 45, *14*. co*tt*idie 39, *40*. nu*rr*us 48, 1. Sa*rr*a 16, 10. 17, *6*. *28*. *35*. 18, 21. 19, *31* ... Cha*rr*an 32, *4*. E*vv*eus 35, 24. Le*vv*i 35, 43. 45. 37, 5. 6. 11. 38, 14. 18, 22 . . ö.

4. Assimilation des D vor M in: quema*m*modum 16, 17. 17, 2. 23, 1. *29*. 31, 40 (wogegen quema*d*modum von 36, 36 an bis zu Ende.)

5. Abfall des auslautenden M in *nequa* für nequam 43, *24*.

6. Ueberflüssige Aspiration. *h*arena 22, *26*. 29, *42*. 32, *41*. 52, 20. *hii* für ii 21, *3*. 42, 48. 45, *41*. *H*abraham 24, 3.

7. Fehlende Aspiration. ebdomada 15, *4*. 39, *3*. edus 42, *1*. odie 34, 31. ostia 18, *14*. 24, *7*. inabitavit 20, *40*. myrra 18, *21*. Amorrei 42, *19*. Gomorre 23, 24 [1]).

---

1) Den in meiner Itala und Vulgata (Marburg 1869) S. 455—470 gegebenen Belegen für Wandelung etc. der Laute füge ich in Betreff der oben berührten Fälle hier folgende bei. 1) für U = O aus Cyprian. Sentent. Episcop. c. 24 (nach d. cod. Seguierian. der Hartel'schen Ausg.) *subules* (für soboles), c. 26 *pulluta* (für polluta), c. 41 *apostulus*, — aus Cypr. Testim. III. c. 117 *luricam* (cod. Wirceb.), — aus Gromat. vett. p. 328, 12 *numen* (für nomen). — 2)

II.

Hinsichtlich der Flexion der Wörter begegnen wir ebenfalls manchen Eigenthümlichkeiten, und zwar:

1. In Ansehung der Declination.

Metaplastisch nach der 1. Decl. gebeugt sind die Substantiva *armenta* 37, *29*. *collyrida* 25, 23. *ebdomada* 18, *4*. 19, *3*. *scynifa* 52, *32*; — nach der 2. Decl. *altarium* 18, 26. 34. 19, 45. 24, *11*. *14*. *19*. 25, 15. 39, 23; — nach der 3. Decl. die Adjectiva *infirmis* 43, 41 und *unianimis* 50, *43*.

Von ungewöhnlichen Casusformen treten auf: der Nom. *famis* 15, 6. 27, *19*. 49, *36*; — der Abl. *mare* 15, 46. 34, *10*; — die Accusative *altarem* 24, *12* und *munilem* [für monile] 48, *45*; — der Gen. Plur. *mensuum* [= mensium] 34, 22. Sodann die archaistischen Bildungen: Gen. *vultuus* 16, *12*. *17*; — Acc. *omneis* 16, 33; — Acc. auf *-is* in *omnis* 27, *14*. 36, 33, — *abominationis* 17, 13. 36, *20*, — *sermonis* 38, 48.

Vertauschung des Genus zeigt sich in *iugus* 45, *37* und *sepulcrus* 50, *29*; — abnorme Neutralbildung in *ipsúd* 27, *14*. 36, *34*.

2. In Ansehung der Conjugation.

Von einem regulären *odio*, *odire* gebildet ist das Perf. *odivit* 24, 23 und das Partic. Präs. *odientes* 38, *25*. *39*.

Für Einschiebung des dentalen Nasals vor S führt Corssen (Ausspr., Vokalism. u. Beton. d. lat. Spr. 2. Ausg. I. S. 255) an: *Athamans* C. I. L. I. 760 (J. 13 n. Chr.), *Allans* I. N. 737, *Dymans* a. O. 6769. 1, 78 (J. 70 n. Chr.), *herens* Orell. 3528, *diens*, *Onensimus*, *praenstantissimo* u. a. In dem cod. Rehdig. der Evv. lesen wir Mc. 6, 51 sogar: plus magis *intranse* (anst. intra se) stupebant. — 3) Die Form Istrahel findet sich in dem Cypriancod. Seguier. (aus dem 6. Jahrh.) häufig, z. B. de Laps. c. 21, de Dom. Orat. c. 10, ad Fortunat. c. 8 u. 10, ad Demetrian. c. 9. — 4) Dem quema*m*modum analog sind im cod. Vindob. der Evv. (aus d. 7. Jahrh.) die Formen Mc. 6, 2 und 7, 37 a*m*mirabantur, — Mc. 11, 18 a*m*mirabatur, — 12, 11 a*m*mirabilis. In demselben cod. steht Mc. 4, 26 quema*m*modum selbst, ebenso wie Mt. 25, 32 Cyprian. de Op. et Eleem. c. 23 im cod. Wirceb. — 5) Beispiele für E = I, I = E aus Profanscribenten s. bei E. Ludwig De Petronii sermone plebeio (Marb. 1869) p. 3—6.

In Folge einer Conjugationsvertauschung sind nach der 3. Conjug. gebeugt die Futura *adaugam* 16, 2 und *exercent* 40, 10, — dagegen nach der vierten die Perfecta *effugiit* 45, 29 und *linivit* 51, *22*.

Von Perfectformen finden wir *redigi* anst. redegi 51, 36 und die mit beibehaltenem V gebildeten *exivi* 17, 43. 32, *2*. 45, 20. 44. 51, *33*, — *introivi* 31, 37. 33, 20. 41. 48. 33, *9*. 41, *8*. 43, *10*. 48, 36, — *transivi* 34, 43. *6*.

Als abnorme Futura treten auf *transeam* 43, 26, — *interiet* 30, *30*, — *periet* 35, *31*. 47, 48, — *perient* 38, *29*, — *rediet* 32, 24.

Ein idiomatischer Imperativ ist *offers* 24, *36*. 31, *28*.

Als Deponens erscheint *ambulari* 20, 10, — dagegen in activischer Form die Verba *interpretare* 47, 19, — *operare* 23, 13, — *venare* 44, *19*[1]).

III.

Auch in lexikalischer Hinsicht gewährt das lateinische Leptogenesisfragment manche Ausbeute. Von seltneren Wortbildungen kommen darin vor:

---

1) Als Analoga obiger Formen tragen wir hier zu Itala und Vulg. S. 258—304 nach: 1) Die Feminina (s. Ludwig l. c. p. 19) *caementa* C. I. L. 577, 2, 21. *impendia* Gruter. 1077, 6. *phaecasia* Petron. c. 67. *rapa* ibid. c. 66 [auch Colum. XI. 3, 16. Scribon. 176 sq.]. — 2) Zu *olĕre* nach der 3. Conj. die Belege Afran. 178, Pompon. 6 ed. Ribb., und (Ludw. p. 26) Plaut. Most. 42. 268. Poen. I. 2, 56. — 3) Die Imperative *aufers* Tertullian. d. Carn. Christ. c. 2 (codd. Laurent. Montisp.) und *offers* aus Cyprian. Testimon. III. c. 1 u. 3 in den Citaten Sirac. 14, 11: dignas oblationes *offers* (A M¹), — Mt. 5, 25: et tunc veniens *offers* (W²) munus tuum. — 4) Das Deponens *desolari* Baruch 4, 16: et unicam a filiis *desolati sunt* [LXX: ἠρήμωσαν] im cod. Vallicell. — 5) Die Activformen *metire* Mc. 4, 24: in qua mensura *metieritis*, Vindob., — Gromat. vett. p. 347, 28: in ea regione qua *metivimus* — *mŏrare* [= mŏrari] Cael. ap. Cic. Famil. VIII. 5, 2; Naev. 68, Enn. 11 ed. Ribb., Pacuv. 181 ed. Ribb., — *venare* Enn. ap. Non. Marcell. p. 183. Mercer.: Teneor consepta, undique *venor*.

1. Substantiva.

Masculina: *praecantator* 47, 15 und das hebräische *Mastima* 20, 13. 52, *5*.

Feminina: *extollentia* 47, *48*. *mammilla* 44, 6. 12. — *abominatio* 26, *23*. *47*. 27, *31*. 28, 28 *35*. 35, *42*. 36, 30. 47. *3*. *26*. 37, 2. 42, 10. *correptio* 27, *14*. *fornicatio* 27, *29*. *iuratio* 32, *3*. 34, *30*. *47*. 35, 1. *pollutio* 26, *20*. 27, *30*. 28, 27. 42, 11. *praefocatio* (?) 27, *18*. *propitiatio* 36, 13 *retentatio* 40, *33*. *47*. *sanctificatio* 26, 32 . . ö. *sibilatio* 23, 16. *tribulatio* 27, 16. *6*. *7*. 39, *45* . . ö. *visitatio* 54, 21. — Ausserdem noch zwei alexandrinische Fremdwörter: *baris* 34, *27*. *32*. 35, 2. 40, 46. 41, 17. 42, 31. *26*. 45, 20. 25. 33. 47. *18*. *tibis* 51, *21*. *40*.

Neutra: *coopertorium* 41, *41*. *vinculatorium* 46, *20*. *45*. 47, 25. *inquinamentum* 26, 38. *exterminium* 28, 29. 30, *7*. 23, 18. *luminare* 22, *46*.

Composita: *vinifusor* 46, *15*. *30*. *37*. *43*. 47, 21. *longanimitas* 21, 14.

Substantivirte Adjectiva: *contrarius* 30, 36. *meridianus* 45, 25. *natus* 25, *36*. *48*. 26, *8*. *41*. 30, *47*. 31, 10. *1*. *7* . . ö. — *fornicaria* 35, *41*. 48, 32. *14*. *22*. *montana* 42, *43*. *septimana* 15, 9. *12*. 17, *22* . . ö. — *incensum* 18, *17*. *interaneum* 24, *29*. 53, *23*. *legitimum* 19, 25. 28, 16. *primitiva*, orum 17, 14. 44, *15*. 52, *45*.

2. Adjectiva.

Einfache: *acceptabilis* 19, 4. 23. 24, *39*. 25, *27*. 39, *24*. 53, 27. 54, 3. *conflatilis* 23, 34. *45*. *empticius* 16, 20. 31. *byssinus* 47, *24*. *serotinus* 23, *10*. *autumnus* 34, *24*.

Zusammengesetzte: *longanimus* 21, *9*. *pusillianimus* 21, 8 *pusillianimis* 42, *28*. *unianimis* 50, *23*. *dominatus* [= οἰκογενής] 16, 19. 29. *quintodecimus* 39, *12*.

3. Verba.

Substantivderivata: *hereditare* 20, 47. 26, 45. 40, 15. *praeconare* 47, *27*. *quaestionare* 15, 21. *vinculare* 46, 35. *zelare* 19, *35*. 29, 18.

Adjectivderivata: *amaricari* 43, *43*. *assare* 53, *25*. *captivare* 15, *24*. 37, *22*. *decimare* 39, 40. 47. *28*. *48*. *glorificare* 15, 26. *honorificare* 44, 29. *magnificare* 47, *33*. *malignari* 27, 18. 28, 21. *molestare* 29, 5. *propitiare* 18, *1*. 34, 47. *proximare* 38, 8.

Composita: *ablactare* 19, *4*. *9*. *adaquare* 50, 21. *adproximare* 25, *48*. 26, 2. 31, *6*. *9*. *37*. *39*. 43, *1*. *exerrare* 54, *28*. *intaminare* 36, 22. *recogitare* 26, *31*. *subiugare* 45, *21*. — *decooperire* 41, *41*.

4 Adverbia.

Mit voranstehender Präposition: *ad invicem* 44, *37*. *in palam* 52, *27*.

Als Präpositionen gebraucht: *secus* c. Acc. 17, *3*. *25*. 18, 33. 20, *16*. 42, *26*. 44, 15. 48, 28. 50, 22. *27*. 51, *24*. 54, 14. — *usque* c. Acc. 17, 26. 35, *3*. — *inferius* c. Abl. 41, 10.

5. Präpositionen.

Zusammengesetzte: *de post* 54, *29*. *de sub* 30, 45. *foris a* 54, 12.

IV.

Von syntaktischen Eigenthümlichkeiten finden wir in unserer Schrift folgende vertreten:

1. Abnorme Casussetzung bei der Präposition:
   coram c. Gen. 16, *16*. — *de* c. Acc. 19, 39. 25, 28. 51, *40*. — *ad* c. Abl. 54, *7*. — *secundum*: c. Abl. 18, *46*.
   Beim Adjectivum: *memor* c. Acc. 19, *21*. 40, *16*.

2. Ungewöhnliche Construction der Verba:
   belligerare c. Acc. 51, 17. *benedicere* c. Acc. 15, 46. 17, *38*. 18, *37*. 19, 6. *17*. 20, *2*. 22, *41* . . 5 — *dominari* c. Gen. 25, *15*. *manducare* mensam 38, *20*. *nocere* c. Acc. 37, 45. *obaudire* c. Acc. 31, 11. 13 (dagegen c. Dat. 20, *5*). — — Doppelter Accusativ bei *benedicere* 22, *31*. 26, 28. *commemorare* 40, *19*. *induere* 31, 26. 48. 26. *vocare* 29, 45. 47.

3. Verba mit Präpositionen:
   abire post 24, 47. *adtendere ab* 42, 5. *custodire in* 22, 34.

deputare cum 18, 4. *eligere in* 16, *45.* 25, *43. indignari ad* 35, 35. *invocare in* 15, *8.* 30, 3. *parcere super* 51, *40. persequi post* 37, *44. videri ad* 29, *32.*

4. Gebrauch des Superlativs für den Positiv: generationis illius *pessimae* [— malae] 27, 43 sqq.; — ingleichen für den Comparativ: *plurimi quam* 51, 8 sq.

5. Personalpronomen anstatt des Possessivums: manum *sui* 28, 11.

6. Hinweglassung des Demonstrativums vor dem Relativum: benedixit toto ore suo *qui* creavit universa 19, 28 sqq.

7. Idiotismen des Relativums.

Attraction: in omnibus *quibus* dedisti mihi 25, 16 sq. — Beschliessung des Relativsatzes mit einem zurückweisenden Demonstrativum: *in qua* inventus est et *in ipsa* 21, *6* sq. — locum *ubi* sepelliat mortuum suum *in eum* 21, 17 sqq. — Construction *κατὰ σύνεσιν*: sermonem hunc *quae* tu mandas 43, 8 sq. — de omnibus *quidquam* natum est 50, 35 sq.

8. Ungewöhnlich ist in Betreff der Conjunctionen der prohibitive Gebrauch von *ne forte* an der Spitze eines Hauptsatzes: 23, 11 sq. 48, 23 sq.

9. Verbalidiotismen.

Indicativ anst. des Conjunctives: vo*cabitur* 22, 27. — detenta *est* et non *est* pariens 33, 30 sqq. — exterminaver*unt* 37, 33 sq. — locutus *est* 49, *5.* — tu scis ipse quid locutus *est* . . et quid vol*uit* 52, *1* sqq.

Infinitiv bei *habere*: reverti *haberemus* 17, *28* sq. — Infinitiv anst. des Gerundiums: a facie tribulationum . . et malignar*i* 27, 16 sqq.

Ungenaue Tempusfolge: fuimus ut loqu*a*mur 20, 30. — locutus est ut d*e*nt 21, 15 sqq. — transmisit ut manduc*et* et bib*at* 25, 34 sqq. — placuerunt ut d*e*t 33, *47* sqq. — subiugaverunt ut *sint* 45, *21* sqq. — posuerunt ut d*e*nt 45, 27 sqq. — inposuit ut adflig*ant* 51, 24 sqq. . . . — Ausgedehnter Gebrauch des Futurums: 17, *45. 48* . . . — 25, *38.* 26, 36. 37, 40. 42, 7. 51, 17.

Anwendung des Partic. Praes. bei *consummare*: 16, 13. 40, 17; — desgleichen bei *esse* in periphrastischer Conjugation, z. B. erat circumiens 19, 44. — 22, *23. 41* . . . 24, 24. 25, 3. 33, 31. 34, *8.* 35, 12. 38, *42.* 40, 19. *30.* 41, *39* . . ö.

Als Hebraismen sind ausser den oben ersichtlichen noch zu erwähnen: benedicens benedicam . . multiplicans multiplicabo 20, 40 sqq. — adorate adorando 23, 47 sq.; — das adverbial gebrauchte *adicere* 22, *5.* 33, 19 und *ascendere* 39, *6*; — *non est* = sine 27, 2 sq.: — *de* und *ex* als Stellvertreter des Accusativs 36, 26. 29.

V.

Endlich ist auch die Bedeutung mancher Wörter eine von der gewöhnlichen abweichende. Wir finden nämlich:

Substantiva: *area* = aratio 34, *23.* — *cogitatio* = consilium 51, 2. — *creatura* = creatio 16, 15. — *defensio* = ultio 37, 15. 52, *28.* — *fructus* = oblatio 18, 44. 24, *8. 9. 44.* — *infirmitas* = morbus 49, 26. — *iudicium* = lex 28, *11.* — *plantatio* = planta 18, *41.* — *puer* = servus 42, *15.* 45, 17. 23. — *opera, ae* = opus 26, *17.* — *oratio* = votum 39, 2. — *quaestio* = Plage 15, 23. — *refectio* = diversorium 52, *9.* — *sermo* = res 21, *10.* 36, *16.* — *speculator* = praefectus 47, 39. — *spiritus* = latus, eris 45, 19. — *substantia* = Hab und Gut 29, 10. 34, *13.* 37, *27.* — *testamentum* = foedus 28, 9. *4. 7.* — *titulus* = cippus 41, 42. — *venatio* = captura, praeda 31, 43. *30.* 44, *20.* — *vulnus* = ulcus 52, *33.*

Adjectiva: *malignus* = malus 27, 30. *13. 41.* 28, 23. 34, 26. 29. 37, 38. 43, *21.* — *modicus* = parvus 44, *16.* 50, 22. — *omnis* = ullus 17, 39. 18, *33.* 23, 37. 24, *1.* 27, *42*, 30, *11. 23. 31.* 43, 19. 53, *36.* — *plurimi* = plures 51, 8. — *quanta* = quot 40, *30.*

Adverbia: *diligenter* = festinanter 53, *22.* — *foris* = foras 46, 10. — *illic* = illuc 35, 4. — *in primis* = prius, antea 15, 42. 38, 18.

Pronomina: *hic* als Artikel 25, *30.* 34, *28.* 38, *5. 6.* — *illi* = sibi 19, *26.*

Präpositionen: *ab* = propter 28, 41. — *circa* = neben 20, 45. — *de* instrumental 26, 10. 48, *6*, — *in* = cum 19, 46. 28, *12. 13.* 35, *13. 20.* 36, 1. 52, *30. 31. 33. 36. 43.* — *in* = per 36, 1. 39, *14.* — *in* = zu, ל: 16, 6. *28. 46.* 18, 6. 14. 19, 30. 20, *24.* 22, 39 45. 9.. ö.

Conjunctionen: *quemadmodum* = quando 54, 31. — *quia* = dass 20, 8. — *quoniam* = obschon 16, *42.* = dass 20, *8.* 22, 26. 33, 30. 46, 11. 52, *15.* — *si* = ob 21, 6. 31, *7.* 45, *26.*

Verba: *accipere* = sumere 16, 18. 20, 19. 21, *23. 34.* 31, 15. 21. 34, *38.* 48, 9. 49, 36. 50, 33. — *adiurare* = Jem. beschwören 43, *13.* — *confiteri* = celebrare 19, 47. 25, *4.* — *confundi* = pudore affici 20, 12. 41, *23.* — *decidere* = occīdere 32, *15.* — *deliberare* = liberare 17, 18. — *deponere* = deducere, demittere 23, *8.* 30, *15.* — *dissipare* testamentum 16, *10.* 37, 40. — *effici* = γίνεσθαι 26, 17. — *eicere* = educere, emittere 15, 38. 37, *19.* 47, 24. — *epulari* = laetari 18, *29.* — *eruere* = liberare 52, *13. 19.* — *esse ut* = debere 20, 30. — *est* = licet 16, 36. 24, 33. 53, *26. 35. 39.* — *exterminare* = vertilgen 16, *30.* 35, 45. 36, 14. 37, *33.* 38, *27.* 54, 6. — *facere* = feiern 20, *18. 22.* 40, *28. 43.* — *incumbere* = superstare 32, *31.* — *indicare* = narrare, referre 17. *39.* 18, 20. 21. 38, 2. *1. 3.* 41, *28. 31.* 42, 2... ö. — *infirmari* = aegrotare 49, *20.* — *manducare* = comedere 26, *27.* 31, 42. *29. 33.* 38, *19.* 44, *21*... ö. — *placere* = pacisci 33, *47.* — *seminare* = besäen 50, 13. 24. — *sustinere* = exspectare 23, *1.* — *visitare* = ἐπισκέπτεσθαι 17, 5.

Wenn wir die vorstehenden Spracheigenthümlichkeiten des Ambrosianischen Bruchstückes näher prüfen, so finden wir, dass unter denselben fast keine einzige ist, welche nicht entweder geradezu bezeugt wäre in den zerstreuten Urkunden der

Itala und der vulgären Latinität oder wenigstens durch Parallelen und Analogien aus diesen erklärt werden könnte. Der Hauptsache nach weisen sie uns auf sehr alte Zeugen der vorhieronymianischen Bibelübersetzung hin, z. B. auf den cod. Vercell. (der Evv.) aus dem 4. Jahrhundert, den Veronens. (der Evv.) aus dem 4. oder 5. Jahrh , auf den cod. Weingartens. (prophetischer Stücke) aus dem Anfang des 5. Jahrh , auf den Cantabrig. (der Evv. und Acta) aus dem 6. Jahrh , auf die codd. Ashburnhamiens. (der Bb. Levit. und Num.) und Claromontanus (der Briefe Pauli) aus dem Ende des 6. Jahrh., in welchen sämmtlich die sprachlichen Besonderheiten unseres Fragmentes ganz vorzüglich vertreten sind. Namentlich der zuletzt angeführte zeigt eine grosse Verwandtschaft. Wenige Beispiele aus dem Römerbriefe, die ohne längeres Suchen sich darbieten, mögen hier genügen. Im Clarom. finden wir, was Lautbezeichnung anlangt, ganz wie in unserm Schriftstücke, die Schreibung *adiubat* Rom. 8. 26, — *Veniamin* (für Beni.) 11, 1 (vgl. Leptog. p. 51, *22*: vitumine), — *Sarra* Rom. 4, 19. 9, 9, — *Isac* 9, 7. 10 (auch Gal. 4, 28. 30), — *occansio* Rom. 7, 8. 11; — ferner den Nom. *famis* 8, 38; — den Acc Plur. auf *-is* in *passionis* 1, 26; — propter *eo* qui 8, 20 und 37 (vgl. Leptog. 18, *46*: secundum *hoc* qui) . . . — Beachtenswerth ist behufs der Feststellung des Alters unserer lateinischen Uebertragung auch die Bezeichnung der Vocallänge durch Verdoppelung des Vocalzeichens in *Oon*, vult*uus* nach Analogie von convent*uus* p. 83, 4; dom*uus* p. 106, 13; arbitrat*uu* p. 204; peculat*uu* p. 628 der Gruter'schen Inscriptionen, sowie in Uebereinstimmung mit den von Bücheler[1]) angeführten inschriftlichen Formen dom*uus* (Boissieu Inschr. von Lyon p. 28), exercit*uus*, convent*uus* (Ritschl mon. epigr. tria p. 7), die keinesfalls einer späten christlichen Zeit angehören. Von gleicher Wichtigkeit erscheint die Accusativendung *-eis* in *omneis*, deren Vorkommen Bücheler aus der Zeit bis

1) Fr. Bücheler, Grundriss d. latein. Declination. Leipz. 1866. S. 31. 27.

zum Anfange des 8. Jahrh. der Stadt belegt, indem er zugleich den Archaismus *civeis* auf der afrikanischen Inschrift bei Renier 1521 aus der Verfallzeit für ein Curiosum erklärt, dem jedoch nach unserem Dafürhalten aus den altlateinischen Bibelversionen noch so manche archaistische Zeugnisse gleicher Art sich zugesellen werden, wenn die Kenntniss dieser christlichen Denkmäler sich erweitert haben wird. Das entscheidendste Moment aber bezüglich des nicht späten Ursprunges unserer Leptogenesis-Latinisirung ist die darin auftretende Form Istrahel. Während nämlich [1]) dieser Name im cod. Palatin. der Evv. Isdrahel, ferner im Brixian bald Sdrahel bald Israhel, im Corbeiens. dagegen Israel und in den Vulgatacodd. Amiatin. und Fuldens. durchgängig Israhel lautet, bieten jene von uns oben genannten, einer früherenZeit angehörigen, 6 Italahandschriften übereinstimmend die Form Istrahel dar (cod. Clar. z. B. in den Stellen Rom. 9, 6. 27. 31. 10, 21. 11, 7) Da nun aber dieses ‚mit einem alten phonetisch lehrreichen Rostfleck behaftete' [2]) Istrahel auch in der latein. Leptogenesis p. 16, *19. 24. 36. 45.* 19, 18. 32. 20, *31.* 35, *10. 17. 23. 25. 27. 35. 40. 42. 46.* 36, 6 18. 24. 44. *1. 2. 34. 41.* 37, 18. 37 ... zu Tage tritt, so scheint das Ende des 6. Jahrh. n. Chr. als der späteste Termin der lateinischen Uebertragung unserer Schrift bezeichnet werden zu müssen.

Eine weitere Frage würde die nach ihrem Vaterlande sein. Denn die nach ihrem Verfasser wird sich wohl kaum mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten lassen, da sichere Anzeichen und Merkmale, welche dazu befähigen würden, nicht vorhanden sind, man müsste denn wegen gewisser Fehlgriffe beim Uebersetzen der Vermuthung Raum geben, dass der Uebertragende kein geborener Römer gewesen sei, weil er hin und wieder einen jetzt noch durchschimmernden Ausdruck des Originals nicht ganz präcis und regelrecht für die lateinische Zunge wiedergegeben habe. Allein in Anbetracht nicht blos

---

1) cf E. Ranke Fragmenta versionis lat. antehieron. prophetarum ... Fasc. I. Marburg. 1856. p. 27–29.

2) E. R.'s Anzeige des cod. Ashburnh. im Literar. Centralbl. 1870, Nr. 6.

der grossen Unsicherheit derartiger Spuren, sondern auch der nur sehr geringen Bekanntschaft mit den provincialen Eigenheiten des römischen Ausdruckes, welche bis jetzt noch errungen ist, verzichten wir auf eine Meinungsäusserung über diesen Punct Hinsichtlich des Landes aber, wo die Uebersetzung entstanden ist, wollen wir eine Vermuthung wagen. Dabei stützen wir uns auf die beiden Wörter *tibis* und *baris* [= Thurm]. Sie entsprechen den griechischen *θίβις* und *βάρις*, die in der alexandrinischen Version des A. T. vorkommen. Wenn nun der Uebersetzer unserer Schrift kein Bedenken trug, diese Ausdrücke im Lateinischen beizubehalten, so konnte er dies ohne die Besorgniss, unverstanden zu bleiben, wohl nur in demjenigen Lande thun, wo sie bereits in ihrer griechischen Gestalt gäng und gebe waren und in Folge dessen auch von dem lateinisch sprechenden Theile der Bewohnerschaft angewendet wurden, mithin in dem Vaterlande der griechischen Bibel, in Aegypten. — Ferner möchten wir daran erinnern, dass in unserem Fragmente zweimal Y für U auftritt; denn p. 32, 5 steht *Lydiam* anstatt Luzam, p. 42, 38 *Zabylon* anstatt Zabulon. Nun aber ist wenigstens für das hebräische Schurek grosse Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass es im Munde der palästinischen Juden wie *ü* gelautet hat.[1]) War dies der Fall, wurde also לוּז von Palästinern wie *lüz* gesprochen und demzufolge der Name *Lüza* von dem Schreiber der Uebersetzung, weil man *di* sibilirt sprach, in der Gestalt von *Lydia* aufgezeichnet, so werden wir auf Grund des stets und allerwärts sich bestätigenden Erfahrungssatzes, dass

1) Vgl. im Literar. Centralbl. 1870, Nr. 5 die (F. D. unterzeichnete) Recension des Werkes von Dr. P. Schröder „Die phönizische Sprache“ (Halle, 1869), wo es heisst: ‚Der Verf. behauptet, dass die deutsch-polnische Aussprache des Schurek wie ü aus Palästina stammen müsse; wir glauben, dass er Recht hat, ein altgrammatisches Zeugniss dafür fehlt bis jetzt, aber wenn die palästinische Landessprache סורסי = *Συριστί* genannt und *διφθέρα* im babylonischen Talmud דיפתרא, im palästinischen דופתרא umschrieben wird, so scheinen dergleichen Beispiele allerdings zu zeigen, dass u, ü, i im Jüdisch-palästinischen wie im Phönizischen in einander überschwankende Laute waren.’

Nichteinheimische, wenn sie auch mit Leichtigkeit den Wörterschatz irgend einer Sprache sich angeeignet haben und ohne Anstoss über denselben verfügen, trotzdem in der Aussprache der Laute, namentlich in der Nuancirung der Vocale, ihre fremdländische Abkunft zu verrathen pflegen, für wahrscheinlich halten dürfen, dass unsere Schrift im ägyptischen Lande von einem aus Palästina gebürtigen Juden in die lateinische Sprache übertragen worden ist.

Aus welcher Sprache aber hat er sie übersetzt, aus dem Hebräischen (Aramäischen) oder dem Griechischen? Allerdings gibt es einige Stellen und Ausdrücke in derselben, welche für einen **hebräischen** oder **aramäischen** Vortext zu sprechen scheinen. Dazu gehören:

1) Die Namen *Filistin, Cettin* (30, 42), *Adurin* (45, *11*), die bei den LXX. nicht auf *-in,* sondern auf *-im* ausgehen;

2) die Consonantenschärfung in *Evveus* 35, 24;

3) das Adverbium *in primis* 15, 42. 38, 18, welches eher eine Nachbildung des hebr. בַּתְּחִלָּה, als des griech. τὸ πρότερον ist;

4) die auf das hebr. הָיִינוּ לְדַבֵּר zurückweisende Uebertragung *fuimus ut loquamur* 20, 30;

5) die Phrase *ex hoc* et usque 22, 11 = מֵעַתָּה וְעַד;

6) die verfehlte Uebersetzung *et non est pax* 27, *2* sq. anstatt der in den Zusammenhang passenden *et sine pace;*

7) der Plural *perditionum* 37, *8*, welcher auf einen derjenigen hebr. Ausdrücke für **Verderben, Untergang** zurückdeutet, die — wie z. B. בַּלָּהוֹת, דְּבָרִים, הַוּוֹת — pluralisch gebraucht wurden.

Andererseits sind in unserem Fragmente auch sehr viele solche Wortgestaltungen und Redeweisen vorhanden, die es wahrscheinlich machen, dass die lateinische Uebersetzung unmittelbar aus dem **Griechischen** gefertigt worden ist. Als solche stellen sich dar:

8) Die vorkommenden Namen, welche ihrer Mehrzahl nach ein hellenisches Gepräge aufzeigen, wie *Tanis* 15, 14, — *Agge* 15, 44, — *Bersabe* 20, *15*, — *Arbee* 20, *43*, — *Charran* 32, *4*, — *Tamnata* 48, 22 sq.; — *Sarra* 16, 10, — *Rebecca*. 32,

12 sq., — *Balla* 33, 8, — *Lia* 33, 4, — *Zelfa* 42, 44, — *Jocabet* 51, *48*, — *Maellet* 34, 39 sq., — *Bathuel* 32, 11, — *Rubem* 33, 5, — *Neptalim* 33, 25 sq., — *Emmor*, *Sychem* 35, 23 sq., — *Symeon* 35, 42 . . . u. a.;

9) der dem griech. *πρεσβύτερος* entsprechende Comparativ *senior* 25, *11*;

10) die ägyptisch-griechischen Ausdrücke *baris* und *tibis*;

11) die falsche Uebertragung von *τιμή* durch *honor* anstatt durch *tributum* [מַס] in der Stelle p. 45, *27* sqq.: Et posuerunt iugum timoris super ipsis ut dent *honorem* Jacob et filiis eius . . et erant dantes *honorem* Jacob usque in diem . . .;

12) die mehrmalige Wiedergabe des griech. Artikels durch das Demonstrativum: ex *hoc* nunc 25, *30*, — *huius* Abrahae 34, *28*, — *huic* Jacob . . *huic* Istrael 38, *5* sq.;

13) die Phrase *secundum hoc ipsud* 27, *13* sq., welche der griechischen *κατὰ τὸ αὐτό* (cf. Act. 14, 1) nachgebildet ist;

14) ex quo *tamen* 49, *42* als Uebersetzung von *ἐξ οὗ μέν*;

15) die aus dem Griechischen zu erklärende Diction *reverti haberemus* 17, *28* sq.;

16) die Bezeichnung des Opfers durch *fructus* 24, *8*. *19* sq. *44* sq. in augenscheinlichem Anschlusse an das hellenistische *κάρπωμα*.

Indem wir der Kürze halber viele andere Beispiele übergehen, müssen wir bekennen, dass von den angeführten in der That weder die erste Gruppe die Annahme eines hebräischen Originals noch die zweite die eines griechischen unbedingt und mit unabweisbarer Nothwendigkeit erheischt. Denn was jene hebraisirenden Uebertragungen anlangt, würden sie nicht ihrer Beweiskraft sofort entkleidet werden durch die Annahme, der Lateiner habe sie insgesammt, mit alleiniger Ausnahme etwa der oben unter Nr. 3 aufgeführten, bei welcher er, ohne an den hebr. Ausdruck zu denken, *τὸ πρότερον* recht wohl durch das ihm geläufige *in primis* wieder geben konnte, schon von seinem griechischen Vorgänger nachgeahmt gefunden? Anderentheils könnte in Betreff der Beispiele unter Nr. 8—16 behauptet werden, dass sie auch bei Voraussetzung eines hebräischen Vortextes ihrer Erklärung fänden, sei es nun

als Nachahmungen des für Namen, Opferwesen u. dgl. in Aegypten schon längst eingebürgerten und feststehenden Sprachgebrauches der Septuaginta, von dem auch die lateinisch Redenden dort beherrscht wurden, oder als theils zufällige theils anderswie zu erklärende Berührungen mit hellenistischer Sprechweise.

Bei der Unsicherheit des einen wie des anderen Ergebnisses vermöchten wir nur dann zu einem bestimmten Urtheile zu gelangen, wenn wir in der lateinischen Uebersetzung irgend welche andere Stellen und zwar solche auffänden, die das schwankende Zünglein der Wage zu Gunsten der einen Ansicht zum entscheidenden Ausschlage brächten. Und deren gibt es allerdings, wie ich glaube. Es scheinen nämlich folgende Momente ganz entschieden für die Annahme eines griechischen Vortextes zu sprechen:

1) Hätte der Lateiner aus dem Hebräischen übersetzt, so würde er vor der irrthümlichen Uebertragung *orasti orationem* 39, 2 bewahrt geblieben sein; denn נֶדֶר hat nur die einzige Bedeutung *votum*. Lediglich aus der Doppeldeutigkeit des griechischen εὐχή lässt sich sein Missgriff erklären.

2) Eine gleiche Möglichkeit des Fehlgreifens in der Bedeutung bot ihm in der Stelle 41, 9 sqq.: et sepellierunt eam (Deborram) inferius civitate sub glande in torrentem — das griech. βάλανος wegen seines zweifachen Sinnes *quercus* und *glans*, während dagegen unter den hebräischen Ausdrücken für Eiche keiner ist, der zugleich Eichel bedeutete.

3) Nur aus dem griech. κηρύσσειν, nicht aber aus dem hebr. קָרָא, *clamare*, erklärt sich p. 47, 27 die Wahl des Verbums *praeconare*.

4) Im Fragmente heisst es p. 49, 18 sqq.: Non ibit filius meus vobiscum, ne *quando* infirmetur in via. Niemand, der Solches liest, wird leugnen, dass *quando* in diesem Zusammenhange unpassend ist; denn ‚irgend einmal unterwegs krank werden' klingt doch höchst sonderbar, wogegen der Satz, wenn vielleicht für irgend einmal einträte, ohne Anstoss sein würde. Offenbar hat der Uebersetzer ein griechisches Original

vor Augen gehabt, in welchem hier *μήποτε* stand, das *ne forte* bedeuten sollte, von ihm aber in der Eile durch *ne quando* wiedergegeben wurde.

Dass auch das lateinische Fragment der Assumptio Mosis einen griechischen Vortext gehabt hat, ist von dem Herrn Herausgeber dieser Zeistchrift als sehr wahrscheinlich dargethan worden.[1]) Daran schliesst sich die Frage, ob die Uebertragung, von der es einen Theil ausmacht, demselben Verfasser, wie unser Leptogenesis-Bruchstück, zuzuschreiben ist. Weil aber diese vornehmlich von dem Gesichtspuncte der sprachlichen Verwandtschaft aus zu erörtern sein dürfte, so schalten wir behufs der Vergleichung hier eine kurze Uebersicht der Sprachbesonderheiten der Assumptio Mosis ein.

I.

A. Vocalisation. AE für E: qu*ae*rella p. 55, 40. pr*ae*ces 62, 7. incompr*ae*hensibilis 61, *41*. faci*ae* 62, 26. quisqu*ae* 58, 29. — E für AE: li*e*na 56, *9*. h*e*rere 60, *27*. Amorr*e*i 61, *35*. scen*e* 55, 25. qu*e* [= quae] 61, 20. — I für Y: allof*i*li 57, 40. — I für E: l*i*ena 56, *9*. trans*i*o 55, *17*. scalc*i*atus 61, *15*. — Y für OE: F*y*nicis 55, 12 [2]).

B. Consonantirung. V für B: acer*v*us 58, *6*. 61, 20. pro*v*ata 62, *27*. intra*v*it 57, 21. ora*v*it 57, 25. suscita*v*it 59, 45. vindica*v*it 60, 36. alta*v*it 60, *26*. aude*v*it 61, 30. vindica*v*itur 60, 24. contur*v*a*v*itur 60, *10*. — B für P: scri*b*tura 55, *21*. tli*b*sis 56, *26*. — F für PH: fynicis 55, 12. profetia 55, 17. allofili 57, 40. — T für TH: *t*libsis 56, *26*. — CH für C: *ch*edriare 55, *26*. — Z für DI: zabulus 60, 29. — S für *ex*: *s*calciatus 61, *15*. — Einfügung eines N: Mo*n*se 61, 13. 17. *28*. 62, 8. 28. 32. Mo*n*si 62, 31; — eines T: Is*t*rahel 56, *25*. 60, *22*. — Consonantenverdoppelung: quaere*ll*a 55, 41. Le*vv*i 59, *32*. — Ueberflüssige Aspiration: *h*eremo 57, 2.

---

1) Hilgenfeld, Messias Judaeorum p LXXIII.

2) Aus dem cod. Ashburnh. vgl. Lev. 10, 2: a faci*ae*. — suaviolentia: Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 2. 9. 12 ... ö. — *yfi* = *οἰφί* Num. 28, 5.

II.

altarium nach der 2. Decl.: 57, *47*. 59, *30*. — *finis* als Femin.: 60, 46. — *illum* als Neutrum: 59, 42.

Perfectum *exivit* 55, 13. 61, 22. — futura: *eam* 61, 1. *tremebit* 60, 44. *stabilibis*, *constabilibis* 55, *45*. *47*. *exiet* 60, 40. *poterint* 57, *21*. [Im cod. Ashburnh. steht für *erunt* sehr oft und fast durchgängig *erint*, z. B. Lev. 25, 32. 46. 26, 22. 33. 36. 27, 28. Num. 1, 4. 3, 12 (bis). 3, 45. 4, 7. 31. 5, 9. 10 etc.]

fornicare als Activum: 57, *43*. *dominari* als Passivum 56, 8 sqq.: et postea dominabitur [terra scil.] a principibus et tyrannis.

III.

comestor 59, 8. *devorator* 58, 48. *exterminator* 59, 12. — *discubitio* 59, 20. *tutatio* 55, *23*. *tlibsis* 56, *26*. — *inproperium* 56, 20. — *natus* = filius 51, 34. 57, 39.

chedriare 55, *26*. *fornicare* 57, *43*. *factare* 56, *33* (auch Plaut. Truc. V. 23). *adpropiare* 57, *28*. *constabilire* 55, *47*. *disdonare* 59, *7* [1]). *pervendere* 58, 12.

secus m. Acc. als Präposition gebraucht: 55, 8. 36. 56, 2. 23. 57, 10. 11. 33. 61, 34. *21*.

IV.

Abnorme Casussetzung: *in* m. Dat. 55, 33. — *ab* m. Acc. 55, 18. — *cum* m. Acc. 60, 42. — *de* m. Acc. 55, 34. — *sine* m. Acc. 55, 41. — *misereri* m. Dat. 61, 47.

Hinweglassung des Demonstrativums: secus qui in oriente sunt 55, 8 sq.

---

1) Zu der Haupt'schen Emendation: ‚uxores eorum *dis*donabuntur (anst. *diis* donab.) gentibus' lässt sich ausser dem Isidor'schen (p. 677, 2) und dem Amplonianischen (p. 294, 92) Glossar, welche beide ‚*disdonat*, diversa donat' lesen, auch das des Angelo Majo VIII. p. 181 mit dem Wortlaute ‚*disdonare*, diversa donare' als Beleg anführen. cf. Hildebrand, Glossar. Latin. biblioth. Parisin. antiq. saec. IX. Goetting. 1854. p. 113.

Anwendung des Abl. Gerundii für das Part. Praes.: 55, 34. 58, 13. 62, 21.

usque m. Acc. u. Inf. 57, 16 sq.: *usque* nos duci captivos.

V.

creatura = creatio 55, 6. 48, *29*. 62, 45. — *dormitio* = Todesschlaf 55, *17*. 60, *47*. — *traductio* = *ἔλεγχος* 59, *40*.

hic als Artikel 57, 29 sqq.: qui voluisti plebem hanc esse tibi plebem *hanc* exceptam.

de = ad 55, 34. 56, *43*. 57, *31*. — *de* instrumental 57, *48*. — *in* = zu, ל 58, 32. — — *quia* = dass 55, *13*.

confiteri = celebrare 60, 34 sqq.: ages gratias et *confiteberis* creatori tuo. — *ducere se* = *ὑπάγειν* 56, *9*. — *exterminare* = vertilgen 62, *24*. *40*. — *eicere* = *ἐξάγειν* 56, *3*. — *inponere* = offerre 58, 2.

Die Uebereinstimmung beider Apokrypha in gewissen Eigenheiten der Sprache ist, wie wir sehen, eine vielfache, so dass sie recht wohl von einem und demselben Uebersetzer herrühren könnten; wenigstens sind wir wegen des Vorkommens der Namensform Istrahel in der latein. Assumptio Mosis berechtigt, sie ebenfalls einer frühen Zeit zuzuweisen. Bezüglich der letzteren benutze ich die mir hier sich darbietende Gelegenheit, um eine bis jetzt, wie ich glaube, noch nicht angeführte Bezeugung (wenn auch nicht Erwähnung) derselben aus einem Kirchenschriftsteller nachzutragen. Es fährt nämlich Epiphanius (Haeres. I. Tom. I. 9. c. 4. p. 28 Petav.), nachdem er bemerkt hat, Joseph habe sich durch die Beerdigung seines Vaters Jakob nicht verunreinigt und trotzdem, dass er nach dessen Tode ihn abgeküsst, stehe nicht geschrieben, dass er, um wieder rein zu werden, sich gewaschen habe, folgendermassen fort: *ἐνεταφίασαν οἱ ἄγγελοι, ὡς ἡ εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα παράδοσις ἔχει, τὸ σῶμα τοῦ Μωυσέως τοῦ ἁγίου, καὶ οὐκ ἐλούσαντο, ἀλλ' οὐδὲ ἐκοινώθησαν οἱ ἄγγελοι ἀπὸ τοῦ ἁγίου σώματος*, — in welchen Worten höchst wahrscheinlich auf etwas in dem uns fehlenden Schluss der *Ἀνάληψις Μωυσέως* Berichtetes hingedeutet wird und zugleich, wenn dies richtig

ist, ein Zeugniss dafür liegt, dass diese Schrift zur Zeit des Epiphanius auch bei den Christen in hohem Ansehen stand [1]).

Wir kehren zu der Leptogenesis zurück, um von den weiteren drei Namen, welche hin und wieder mit ihr in Verbindung gebracht worden sind: ‚Buch von den Töchtern Adams', ‚das Leben Adams' und ‚Apokalypse des Moses', des erstgenannten mit einigen Worten zu gedenken. In dem gegen apokryphische Bücher gerichteten Decrete des römischen Patriarchen Gelasius (492—496 n. Chr.) wird auch ein *liber qui appellatur de filiabus Adae sive Geneseos* verworfen. Fabricius (a. O. I. 864) bemerkt dazu, er wisse nicht, ob die Kleine Genesis oder die nach der Aussage des Sixtus von Siena von der Tridentiner Synode verdammten *Flosculi Bibliae* damit identisch seien. Ceriani aber urtheilt über jenes erstere Zeugniss, vollständiger und richtiger laute dasselbe in alten Handschriften bei *Mansi* (Conc. Collect. VIII. col. 167 sq.), in welchen nach den Worten: ‚Liber de filiabus Adae' der eine Codex *Licto ageneseos*, ein zweiter *Lectum geneseos apg.*, ein dritter *Hoc est Leptogenesis, apocryp.* hinzufüge, ein

1) Anderswo (Haeres. II. 67. c. 1) sagt derselbe Autor: ‚Er selbst [Noëtus] endete kläglich zugleich mit seinem Bruder; nicht wurde er, wie Moses, in Herrlichkeit, noch wie dessen Bruder Aaron, in Ehren begraben; denn sie wurden wie Missethäter hingeworfen und Niemand der Frommen beschickte [περιέστειλε] sie.' Auch hierin würde, vorausgesetzt, dass die Worte οὐχ ὡς Μωυσῆς ἐν δόξῃ zu ἐτάφη und nicht zu ἐτελεύτα zu ziehen sind, ein Hinweis auf die Bestattung des Leibes Mosis durch Engel liegen. Uebrigens scheint der nachfolgende Causalsatz für diese Auffassung zu sprechen. — — In Betreff der *Assumptio Mosis*, deren erste Zeilen bekanntlich das Abscheiden des Moses in das Jahr 2500 nach der Weltschöpfung setzen, sei es verstattet, hier noch eine Bemerkung anzufügen, welche Herr Dr. Dillmann in Berlin mir in diesen Tagen gütigst mitgetheilt hat: ‚Es scheint mir klar vorzuliegen, dass die Rechnung von 2500 Jahren bis Mose's Tod auf der gleichen Grundlage ruht, wie die von 2450 im Jubiläenbuche, nämlich auf der Annahme von 50 Jubiläen, nur dass diese dort zu 50, hier zu 49 Jahren gerechnet werden. Aus beiden Büchern zusammen dürfte sich die Annahme von 50 Jubelperioden bis auf den Einzug in Canaan als eine im ersten christlichen Jahrhundert in Palästina weiter verbreitete ergeben.'

vierter aber die ganze Stelle so darbiete: *Liber qui appellatur Adae lepto geneseos.* Vergleichen wir diese fünf Titelgestaltungen mit einander, so geben sie uns nach Hinwegdenkung der augenfälligen Schreibfehler und der Glosse *hoc est*, sowie bei der fünften nach Hinzufügung eines in Wegfall gekommenen *de filiabus* folgenden Titel als den wahrscheinlich ursprünglichen: *Liber (qui appellatur) de filiabus Adae Leptogeneseos*, welcher darauf hinzudeuten scheint, dass in dem *Liber Leptogeneseos* ein gewisser Abschnitt *de filiabus Adae* überschrieben war. Dieser könnte vorzugsweise aus dem 4. Cap. unserer Schrift bestanden haben, insofern daselbst nicht blos zwei leibliche Töchter Adam's, Avan und Azura, sondern auch viele andere weibliche Nachkommen desselben, die in der kanonischen Genesis nicht erwähnt werden, mit Namen genannt sind. Es lassen sich jedoch auch für die weitergehende Ansicht Ceriani's, wegen der Erwähnung solcher Töchter sei überhaupt das ganze Buch *Liber de filiabus Adae* genannt worden, Gründe anführen, nämlich einerseits die Titelangabe in einem jener Codices: *Liber de filiabus Adae, hoc est Leptogenesis, apocryp*[*hus*], andererseits der Umstand, dass allerdings viele nichtbiblische Frauennamen in dem Buche vorkommen und nächstdem mehrere aus der Bibel bekannte Frauen eine bedeutende, fast hervorragende Rolle darin spielen, — eine Auffassung, durch welche übrigens bezüglich des bei der griechischen Betitelung desselben mit Vorliebe angewendeten λεπτός (zart) eine neue, originelle Ausdeutung an die Hand gegeben sein würde.

Das Buch selbst, so wie es jetzt vorliegt, zeigt einen Text, dessen lateinischer Ueberrest mit den entsprechenden Stücken der vollständigen äthiopischen Schrift der Hauptsache nach auf eine überraschende Weise zusammenstimmt und der auch sonst durch Entlehnungen daraus, welche sich bei früheren Autoren finden, bezeugt wird. Allein dieser erfreulichen Zuverlässigkeit des Textes gesellt sich ein das Geschäft des Erklärers sehr erschwerendes Moment bei. Ich meine die nahezu peinliche Vielgestaltigkeit des Inhaltes, welche, indem sie Heterogenes neben einander stellt, von Seite zu Seite neue Räthsel aufgibt.

Bald zeigt sich Uebereinstimmung mit dem hebräischen Bibeltexte, bald ein Sichanschliessen an die griechische Bibel, — auf der einen Seite starres Festhalten an jüdischen Gebräuchen und Dogmen nebst Verschärfung und Zurückführung derselben auf die ältesten Zeiten, auf der anderen dagegen gewisse Neuerungen, absichtliches Beiseitelassen controverser Puncte und ein Hinüberstreifen auf samaritanisches Gebiet. In Anbetracht so grosser Verschiedenartigkeit der in dem Buche auftretenden Elemente hat man demselben einen essenischen oder einen auf die Observanzen des Oniastempels zu Leontopolis zurückzuführenden ägyptischen oder auch einen samaritanisch-dosithäischen Ursprung beilegen wollen, indem man der Ansicht huldigte, dass es durchaus irgend einer bestimmten Secte zugeschrieben werden müsse. Uns scheint jedoch diese Nothwendigkeit nicht vorzuliegen, vielmehr aus dem fusionistischen Verfahren des Verfassers eine volksthümliche und irenische Tendenz seiner Schrift, die als eine Apologie und Verherrlichung des strengen Ceremonialdienstes unter diesem Nationalpaniere alle Secten und Genossenschaften des Jehovaglaubens gegen die bedrohlichen Mächte der Neuzeit wachzurufen und zu sammeln bezweckte, hervorzuleuchten. Ist sie einer gelehrten Feder entflossen, so war sie wenigstens nicht für gelehrte Kreise, sondern für das Volk, für alle Stände und Schichten Israels auf seinem heimathlichen wie auf fremdem Boden bestimmt.

Dieser merkwürdige Reactionsversuch einer Neubelebung der im Absterben begriffenen levitischen Formen und einer dadurch bewirkten Vereinigung aller Anbeter Jehova's scheint bei den Juden selbst, wahrscheinlich eben wegen seines nivellirenden Eklekticismus, nur wenig und vorübergehend Anklang gefunden zu haben. Sonst würde der Inhalt des Buches sicherlich in der jüdischen Halacha und Hagada tiefer und schärfer sich ausgeprägt zeigen, während er doch blos in wenigen Lehrmeinungen und in ganz vereinzelten Sagen des tradirten Judenthums erkennbar ist. Eine grössere Beachtung fand er vielleicht bei den Samaritanern, wofür neben anderen Gründen ein unlängst bekannt gewordenes Schriftstück spricht, in wel-

chem ebenfalls die Berechnung nach Jubelperioden zu je 49 Jahren, jedoch anders durchgeführt, sich findet und welches durch Form und Inhalt den Eindruck hervorruft, als sei es geradezu gegen die Leptogenesis gerichtet gewesen.

Das ist die vor einem halben Jahre von Ad. Neubauer samaritanisch, aber in hebräischen Charakteren nebst einer französischen Uebersetzung veröffentlichte Samaritanische Chronik [1]).

In den Annalen des Abulphatach unter dem Namen *el-Tholideh* erwähnt und als eine der Hauptquellen benutzt, trägt diese Chronik (das nur 10 Jahre alte, jetzt der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford [Bodl. or. 651] angehörende MS., welches der Herausgeber bei seinem Aufenthalte in Palästina von einem Samaritaner erkauft hat, hat auf jeder Seite 2 Columnen, deren eine den samaritan. Text, die andere eine buchstäbliche arabische Uebersetzung enthält) in der That den Titel *el-Tholidoth* [2]) und ist mit Ausnahme der später hinzugefügten Stücke im J. 544 der Hegira [= 1150 n. Chr.] geschrieben. Sie beginnt mit den Worten: ‚Das ist die Berechnung, החשבן, der Hebräer, durch die wir die Tage, Monate und Jahre kennen. Wir haben sie ererbt von Pinehas, dem Sohne des Eleazar, des Sohnes des Priesters Aaron .., der sie von dem Propheten Moses gelernt hatte.. Sie war überliefert, מתעתק, von den drei Vätern Jakob, Isaak und Abraham .., diese aber hatten sie gelernt von Eber, dem Sohne des Sem, des Sohnes Noah's, des Sohnes Adam's; er hatte sie von den Engeln, und diese von Gott erhalten.' Dies wird sodann näher dahin erläutert, dass Pinehas, der Herr des Bundes, בעל הברית, dessen Hochpriesterthum auf

1) *Chronique Samaritaine*, suivie d'un appendice contenant de courtes notices sur quelques autres ouvrages Samaritains, par M. Ad. Neubauer, — im *Journal Asiatique*. Sixième Série. Tome XIV. Nr. 55. Décembre 1869, Paris. — Vorwort: p. 385—389. Text: p. 390—421. Uebersetzung: p. 421—467.

2) Vollständig lautet im Samaritanischen der Titel: ‚Im Namen des grossen Ewigen. Das ist die Chronik der Samaritaner, welche die Aufzählung der Lehrer des Gesetzes und der samaritanischen Familien bis auf den heutigen Tag enthält. Amen.'

sie vererbt worden in Ewigkeit, nachdem die Kinder Israel nach Canaan gekommen waren und sich dort niedergelassen hatten, auf dem heil. Berge Garizim im Nisan des Jahres 2794 der Schöpfung den von Gott ihm kundgegebenen Lauf der Sonne und des Mondes berechnet habe, und diese Berechnung, mittelst deren sie die Feste in den Jahren und Monaten bestimmen könnten, sei innerhalb seiner Nachkommenschaft, der Erbin des Bundes Gottes, und der allein mit der Unterweisung der Israeliten betrauten reinen Kindschaft geblieben. Zähle man blos nach dem einen von beiden, nach der Sonne oder dem Monde, so gelange man nicht dazu, den Frühlingsmonat, der jährlich der Nisan sein und nach Gottes Befehl beobachtet werden solle, zu bestimmen; sie aber hätten durch einen gerechten und zuverlässigen Propheten eine genaue Berechnung, die schon mit Noah in der Arche gewesen sei, erhalten. — In dem nun folgenden Abschnitte der Chronik ist mitunter schwer zu unterscheiden, was dem Verfasser des Originals, den der erste Fortsetzer (Jakob ben Ismael) als seinen Ahnen Eleazar ben Amram bezeichnet, und was diesem Fortsetzer zugehört, der seine eigene Unterschrift in das J. 747 der Hegira [= 1346 n. Chr.] setzt und angibt, nach Jubiläen, יובלים, berechnet, sei dieses Jahr das vierte der fünften Woche, השמטה, des 61. Jubiläums, היובל, nach der Niederlassung der Kinder Israel im Lande Canaan, welches dem 5778. Jahre der Schöpfung entspreche, da man von dort bis zu dem Tage, wo er ‚diese Mischnah' schreibe, 2984 Jahre zähle. Es heisst daselbst, die Rechnung nach Wochen und Jubiläen habe erst mit dem Einzuge in Canaan begonnen gemäss den Schriftstellen Lev. 25, 2. 3. Ex. 16, 35. Das erste Jubiläum betrage 50 Jahre, mit dem zweiten 99 Jahre, beim 5. habe man 246, beim zehnten 492, beim zwanzigsten 984, beim vierzigsten 1968, beim sechzigsten 2951 Jahre etc. ‚Nach dieser (des Pinehas) Rechnung begehen wir die Feste des Ewigen ohne Verzögerung, לא בטל, und ohne Vertauschung, ולא מתחלף, und ohne Hinhaltung, ולא מטלטל, allezeit und wir kennen die Berechnung des Adam aus dem heil. Gesetze bis zum Auszuge der Kinder Israel aus Aegypten und bewahren

dieselbe bei uns sorgfältig mit der Bewahrung, משמר, unseres Priesterthums, כהנתנו, welches Gott uns und unserer ganzen Gemeinde erhalten möge, bis der Allmächtige herbeiführt die Tage der Gnade.' — Darauf folgen nach Einschaltung einiger astronomischer Angaben die Geschlechtsregister der Urväter, denen wir entnehmen, dass von Adam bis zur Geburt Noah's 707 Jahre seien, bis zur Sündfluth 1307 Jahre, bis Abraham 2247 Jahre, bis zu dem Tode des Moses 2794 Jahre. Von da an sind die Hohenpriester mit der Zahl ihrer Amtsjahre (Eleazar 50 J., Pinehas 60 J., Ahischa 40 J. etc.) verzeichnet, aus welchem Abschnitte wir nur die eine Notiz ausheben: ‚Zur Zeit des Jehonathan wurde getödtet, אקטל, Jesus, Sohn der Mirjam, Sohn Joseph's des Zimmermanns ben Hanahpheth, בנארה בן הנהפת, in Jerusalem unter der Regierung des Tiberius, Königs von Rom, durch dessen Statthalter Pilatus, פלימה.'

Vergleichen wir obige Zahlen aus der Geschichte der Urväter mit denen der Leptogenesis, so finden wir keineswegs eine vollständige Uebereinstimmung. Die beiden ersten zwar harmoniren so ziemlich; denn nach der Chronologie der ebengenannten Schrift fällt Noah's Geburt in das Jahr 702 ca., die Sündfluth in das J. 1308 der Schöpfung; dagegen bezüglich der beiden letzten Zahlen stellt sich eine sehr bedeutende Differenz heraus, insofern das Jubiläenbuch den Erzvater Abraham im J. 1876 geboren werden und den Moses im J. 2450 der Schöpfung sterben lässt, woraus bei der Füglichkeit der Annahme, dass die Zahlangaben der Samaritanischen Chronik auf sehr alten Familien- und Stammestraditionen beruhen mögen, wenigstens die Unwahrscheinlichkeit eines samaritanischen Ursprunges unseres Jubiläenbuches erhellt. Hierzu nun kommen noch folgende Verschiedenheiten: dass der samaritanische Chronist die von Gott geoffenbarte richtige Zeitberechnung nicht auf Moses, sondern auf Pinehas zurückführt, — dass er behauptet, sie sei bei den Samaritanern geblieben, — dass er überhaupt bezüglich des ganzen Zeitraumes vor dem Einzuge in Canaan von einer Rechnung nach Jubiläen nichts wissen will, vielmehr deren Beginn erst in die Zeit nach der erfolgten

Niederlassung dortselbst setzt, — sowie endlich, dass er die Regelung der Zeit blos nach einem einzigen der beiden Himmelskörper ausdrücklich verwirft, während dagegen im Buche der Jubiläen Sonnenjahre zu 364 Tagen angenommen sind. und die Berechnung des Jahres nach dem Monde, weil dieser alljährlich 10 Tage vorauskomme, geradezu verboten wird. Diese Differenzpuncte aber stellen sich als so absichtlich hervorgehoben heraus, dass dadurch der Schluss nahegelegt wird, der Verfasser der Samaritanischen Chronik habe nicht blos unser Jubiläenbuch gekannt, sondern auch die Absicht gehegt, die in demselben durchgeführte ‚Berechnung der Hebräer' zu widerlegen und zu berichtigen.

Schliesslich lässt sich an jene Chronik noch eine Folgerung knüpfen. Ihr Verfasser sprach, wie deren Herausgeber mit Bestimmtheit versichert, arabisch und diese Sprache war, obschon er das in Rede stehende Buch samaritanisch niederschrieb, wahrscheinlich seine Muttersprache. Erinnern wir uns nun, dass man bezüglich der abyssinischen Juden oder Falascha's, deren religiöse Observanzen zum Theil mit den in der Leptogenesis vorgeschriebenenmerk würdig übereinstimmen, und von deren einem auch Herr Antoine d'Abbadie sein äthiopisches Exemplar dieser Schrift erworben hat, behauptet hat, dass sie aus Aegypten nach Abyssinien gekommen seien, so werden wir urtheilen dürfen, dass die neuerdings von dem gelehrten Herausgeber des Buches Kufâlê ausgesprochene Vermuthung, die Falascha's seien vielmehr aus dem südlichen Arabien, wo es vor Mohammed's Zeit, wie die älteste abyssinisch-arabische Geschichte ausweise, Juden in Menge gegeben, dorthin eingewandert, in der Sprachgestalt der Chronik des Eleazar ben Amram eine Stütze findet.

IV.

Paulus und die korinthischen Wirren,

von

A. Hilgenfeld.

Die Briefe des Paulus an die Korinthier sind eine so reichhaltige Fundgrube für die Erforschung des Urchristenthums, dass wir hier immer neue Forscher hineinsteigen sehen. Ich selbst habe da an zwei Schachten gearbeitet: an dem Paulus-Schreiben, welches zwischen unsern beiden Korinthier-Briefen verloren gegangen ist, und an den vielbesprochenen Christus-Leuten, welche mir als unmittelbare Christus-Jünger erschienen [1]). Ganz dieselbe Doppel-Arbeit hat kürzlich auch A. Klöpper [2]) vorgenommen, ohne mit meinem Ergebniss ganz zusammenzutreffen. Den Paulus-Brief aber, welchen wir Beide übereinstimmend zwischen unsern beiden Korinthier-Briefen verloren glaubten, will nun A. Hausrath [3]) in dem letzten Abschnitte des zweiten Korinthier-Briefs (C. 10—13), welcher vor 2. Kor. 1—9 geschrieben sein müsse, wieder aufgefunden haben. Da wird es mir gestattet sein, von den beiden geehrten Mitarbeitern, welche der Sache auf alle Fälle eine neue Anregung gegeben haben, nähere Kenntniss zu nehmen.

I. Von vorn herein weichen Klöpper (S. 1. 6. 10) und Hausrath (S. 13) darin von mir ab, dass sie den beiden uns erhaltenen Korinthierbriefen nicht bloss den verlorenen

---

1) In den Abhandlungen: über die Bekehrung und apostolische Berufung des Paulus (in dieser Zeitschrift 1864 II. S. 105 f.); die Christus-Leute in Korinth (ebdas. 1865. III. S. 241 f.), die Paulus-Briefe und ihre neuesten Bearbeitungen (ebdas. 1866. IV. S. 337 f.).

2) Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Breif des Paulus an die Gemeinde zu Korinth, Göttingen 1869. Erste Abtheilung (S. 1—28): der verloren gegangene Brief des Ap. Paulus an die Korinther zwischen den beiden uns erhaltenen Sendschreiben an diese Gemeinde. Zweite Abtheilung (S. 29—127): die Christus-Partei der apostolischen Gemeinde zu Korinth.

3) Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther, Heidelberg 1870.

Paulus-Brief, von welchem 1. Kor. 5, 9 die Rede ist, sondern auch eine zweite Anwesenheit des Paulus in Korinth voraufgehen lassen. Diese Annahme mag sich, wie der Erstere sagt, bereits in den weitesten Kreisen Anhänger verschafft haben, ist aber, wie ich meine, durch Baur [1]) für immer wiederlegt worden. Unser ganzer erster Korinthierbrief scheint mir dafür zu zeugen, dass Paulus von den neuern Zuständen in Korinth wohl durch mündliche (1 Kor. 1, 11 f. 11, 18. 16, 17. 18) und schriftliche (1 Kor. 7, 1 f. 8, 1 f. 12, 1 f.) Mittheilungen, aber nicht durch eigene Anschauung Kenntniss hatte. 1 Kor. 2, 1 (*κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς*) redet Paulus bloss von einer einzigen Anwesenheit in Korinth bis dahin, da er nicht *τὸ πρότερον* (wie Gal. 4, 13) hinzufügt. Und wie hätte nur die Rede aufkommen können, Paulus werde gar nicht mehr nach Korinth kommen (1 Kor. 4, 18), wenn er eben erst da gewesen wäre! Auch unser zweiter Korinthierbrief setzt nur eine einzige Anwesenheit des Paulus in Korinth voraus. 2 Kor. 2, 1 will Paulus wohl *τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* beschlossen haben. Aber desshalb haben wir nicht nöthig, eine zweite Ankunft in Betrübniss einzuschieben; denn nach 1 Kor. 2, 3 war schon seine erste Ankunft in Betrübniss erfolgt [2]). 2 Kor. 12, 14 sagt Paulus: *ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.* Das brauchen wir aber nicht von einer Bereitschaft, zum dritten Mal nach Korinth zu kommen, zu verstehen, sondern können recht gut erklären: zum dritten Mal bin ich bereit, nach Korinth zu kommen. 2 Kor. 12, 21 drückt Paulus seine Furcht aus, *μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσει με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς κτλ* Aber müssen wir das mit Klöpper (S. 10) so verstehen, wie wenn Paulus

1) Die Reisen des Paulus nach Korinth, theol. Jahrbb. 1850. S. 139 f., Paulus 2. Aufl. I. S. 337 f.

2) So meine ich eine Schwierigkeit ganz einfach lösen zu können, welche Baur (Theol. Jahrbb. 1850, S. 150; Paulus 2. A. I. S. 34 f.) allerdings nur gewaltsam gelöst hat durch die Annahme, Paulus habe 2 Kor. 2, 1 eigentlich sagen wollen: *τὸ μὴ πάλιν ἐλθόντα ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, aber in der Ungenauigkeit des Briefstils das Particip gleich mit dem folgenden Infinitiv zusammengenommen.

bei einer zweiten Anwesenheit gegenüber den Korinthiern gedemüthigt wäre? Ich finde hier nur die Befürchtung des Paulus, dass bei seiner Wiederkunft (*πάλιν ἐλθόντος μου*) Gott ihn demüthigen werde bei den Korinthiern, unter welchen er viele Unbussfertige finden werde. 2 Kor. 13, 1 lesen wir wohl: *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς· ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.* Diese Worte brauchen aber nicht, wie Hausrath sie versteht, eine dritte Anwesenheit des Paulus, sondern nur zum dritten Mal die Anwesenheit desselben zu Korinth in Aussicht zu stellen, diesmal unfehlbar, da nach der Gesetzesstelle Deut. 19, 15 zwei oder drei Zeugen eine Sache feststellen. So müssen wir sogar erklären, weil Paulus V. 2 fortfährt: *προείρηκα καὶ προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, οὐ φείσομαι.* Da sagt es ja Paulus selbst, dass nur seine zweite Anwesenheit, seine einfache Wiederkehr nach Korinth bevorstand.

Als Paulus unsern zweiten Korinthierbrief schrieb, war er also zum dritten Mal im Begriff, nach Korinth zu kommen. Wann war er es das erste, wann das zweite Mal? Schon 1 Kor. 16, 5—7 finden wir den Paulus im Begriff nach Korinth zu kommen, aber erst nach der Durchreise durch Makedonien, um dann längere Zeit, vielleicht den Winter durch in Korinth zu bleiben. Das war aber auch nach Klöpper (S. 20 f.) nicht das erste Mal. Hier haben wir vielmehr schon eine Abänderung des ursprünglichen Reiseplanes, zuerst nach Korinth, dann nach Makedonien, hierauf wieder nach Korinth, und von da nach Judäa zu reisen. Eben diese Abänderung konnte man in Korinth dem Paulus zum Vorwurf machen (2 Kor. 1, 15 f.). Zum ersten Mal wird Paulus seine Bereitschaft nach Korinth zu kommen in dem verloren gegangenen Briefe geäussert haben, welchen er 1 Kor. 5, 9 erwähnt, zum zweiten Male 1 Kor. 16, 5—7, wo er die Reise über Korinth nach Makedonien stillschweigend fallen liess. Man braucht da nicht mit Klöpper den Paulus in dem scharfen Briefe zwischen 1. u. 2. Korinther sein ganzes Kommen nach Korinth

von dem Verhalten der Gemeinde abhängig machen zu lassen. Es ist schon an sich ganz begreiflich, dass dem Paulus nun Leichtfertigkeit seiner Versprechungen, Wankelmüthigkeit seiner Entschliessungen vorgeworfen ward. Nur Hausrath (S. 13) will 1 Kor. 16, 5—7 den ursprünglichen Reiseplan des Paulus, die Abänderung desselben erst in dem vermeintlichen Viercapitelbriefe 2 Kor. 10—13 finden. Der erste verloren gegangene Brief (vgl. 1 Kor. 5, 9) sei gar zu kurze Zeit nach dem zweiten Aufenthalte des Paulus in Korinth (an welchen ich gar nicht glauben kann) geschrieben. Damals habe Paulus auch noch kaum ein Versprechen darüber abgeben können, wie er die Reise einrichten wolle, deren Zweck das Einsammeln einer Collecte war; denn über diese habe er zu jener Zeit mit den Korinthiern noch gar nicht verhandelt. Das kann ich weder aus 1 Kor. 16, 1 f. noch gar aus 2 Kor. 8, 10 ersehen, wo den Korinthiern gesagt wird, dass sie nicht bloss mit der Ausführung, sondern auch mit dem Entschluss seit dem vorigen Jahre (welches mit dem Herbst 58 schloss) den Makedoniern zuvorgekommen seien. Paulus sagt wohl 1 Kor. 16, 5 f. kein Wort von der Abänderung seines Reiseplans, hatte aber wahrlich keine Veranlassung, die kleine Aenderung, welche seinen Gegnern nicht entging, selbst hervorzuheben. Die Abänderung findet Hausrath erst in seinem Viercapitelbriefe, wo Paulus gar nicht mehr sage, wann er komme, sondern von fern andeute, dass er den Korinthiern Zeit lassen wolle, sich zu besinnen (13, 10), und dass es ihm bei den bestehenden Zuständen keine angenehme Aussicht sei, bei ihnen einzukehren (12, 20. 21). Das heisse: schonender für sie und für ihn würde es wohl sein, wenn er den Besuch nicht sofort mache. Allerdings habe er das nicht ausdrücklich ausgesprochen. Die Korinthier konnten also den Apostel nicht geradezu des Wortbruchs beschuldigen. Dennoch glaubten sie sagen zu dürfen, dass seine Worte sie auf den Glauben geleitet hätten, er komme sofort. Daher ihr Vorwurf, er schreibe Anderes als man lese oder verstehe (2 Kor. 1, 13) und fasse fleischliche Beschlüsse, so dass Ja Ja und Nein Nein bei ihm zugleich sei. Paulus

gebe nun auch zu, dass er jenes Versprechen so gemeint habe, wie die Korinthier es auffassten; allein er habe seine Reise aufgeschoben, wie er schon 2 Kor. 13, 10. 12. 20 andeutete, aus Schonung gegen sie, um die Dinge nicht zum Bruch zu treiben, und aus Schonung gegen sich, indem er beschloss, nicht abermals in Betrübniss bei ihnen zu sein (2 Kor. 1, 23—2, 2). So sei es das 2 Kor. 13, 1. 12, 24 gegebene Versprechen, was nicht gehalten wurde. Da wird der Viercapitelbrief zu einem wahren Jaundneinbriefe, was mich allein schon gegen ihn einnimmt. Meinerseits kann ich 2 Kor. 12, 14. 13, 1 nun einmal nicht anders verstehen, als so, dass Paulus zum dritten und letzten Mal seine Ankunft in Korinth ankündigte, welche nun sicher erfolgen werde. Da ist aber keine andre Zeitlage als 2 Kor. 1 — 9 zu bemerken. Die Abänderung des Reiseplans bietet auch nicht den mindesten Grund dar, 2 Kor. 10—13 als ein früheres Schreiben vor 2 Kor. 1 — 9 zu stellen.

II. Allerdings hat man ein Schreiben des Paulus zwischen unsern beiden Korinthierbriefen anzunehmen. Um was wird es sich aber in diesem verloren gegangenen Briefe gehandelt haben? Vor allem um den Blutschänder 1 Kor. 5, 1 f., sagen übereinstimmend die beiden neuesten Kritiker. Davon kann ich mich noch immer nicht überzeugen. Paulus schreibt 1 Kor. 5, 1—5: [1] „Ueberhaupt hört man bei euch von Hurerei, gar von solcher Hurerei, welche nicht einmal bei den Heiden, so dass des Vaters Weib jemand besitzt. [2] Und ihr seid aufgebläht und habt nicht vielmehr getrauert, damit hinweggeschafft werde aus eurer Mitte der Vollbringer dieses Werks. [3] Denn ich als leiblich abwesend, aber geistig anwesend habe beschlossen, als gegenwärtig den, welcher so dieses vollbracht hat, [4] nachdem in dem Namen unsers Herrn Jesu versammelt wurden ihr und mein Geist, mit der Macht unsers Herrn Jesu [5] zu übergeben Solchen den Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist errettet werde am Tage des Herrn.“ Die unerhörte Hurerei eines korinthischen Christen setzt Klöpper (S. 23) gar in einen Concubinat mit dem Weibe des noch lebenden Vaters, wodurch die ganze Sache noch haarsträuben-

der, und das Verfahren des Paulus noch mehr gerechtfertigt würde [1]). Die Vollziehung solcher Verordnung könnte schwerlich, wie Klöpper (S. 7. 22) ausführt, schon für Timotheus, dessen Absendung nach Korinth doch früher fällt, als unser erster Korinthierbrief (4, 17. 16, 10 f.), die schwierigste Aufgabe geworden sein [2]). Mit jener Verordnung kann der Apostel in Korinth überhaupt nicht auf solche Schwierigkeiten gestossen sein, wie Klöpper annimmt. Den heftigsten Widerstand gegen die Weisung des Apostels in Betreff des Unzüchtigen sollen diejenigen geleistet haben, welche Paulus schon 1 Kor. 3, 16. 17. 5, 1. 9—11. 6, 9 f. 12—19 als bei aufgeklärter Weisheit in sexueller Hinsicht stark emancipirt gekennzeichnet hatte, welchen der Apostel auch noch 2 Kor. 12, 21. 13, 2 mit scharfer Strafe drohte. Diese, wie es scheint, ziemlich zahlreiche Klasse soll sich in dem zu vollziehenden Strafgerichte gegen den Einen am meisten gravirten selbst bedroht und angegriffen gesehen haben, so dass sie jegliche Betheiligung an der Vollstreckung des Urtheils schlechtweg von der Hand wies. Aber können solche unsittlichen Grundsätze in einer alten Christengemeinde das Uebergewicht gehabt haben? Den Widerstand der Emancipirten findet Klöpper selbst nicht ausreichend, um die Verhinderung der Weisung des Apostels zu erklären. Die Verstimmung und Aufregung gegen denselben müsse sich ohne Zweifel in weitern Kreisen verbreitet haben. Dabei muss Klöpper gerade die judenchristlichen Parteigruppen hierin auf die Seite des Paulus getreten sein, die gewandten Deductionen jener Emancipirten vielmehr bei manchen Anhängern der Paulus und der Apollos-Partei ziemlich bedeutende Propaganda gemacht haben lassen. Wie soll das zugegangen sein? Ein überschwengliches Selbst-

1) Ich kann nur mit Meyer annehmen, dass ein korinthischer Heidenchrist seine verwittwete Stiefmutter geheirathet hatte. Nicht auf ein anhaltendes ausserehelisches Verhältniss, sondern auf einmalige Eheschliessung weisen die Ausdrücke V. 2. 3 hin: ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας und τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον.

2) Die wirkliche Ankunft des Timotheus in Korinth weis't Klöpper (S. 5 f.) überzeugend nach, wogegen Hausrath (S. 21, Anm.) den Timotheus gar nicht nach Korinth gekommen sein lässt.

bewusstsein und idealistisch-überspanntes Hochgefühl — behauptet Klöpper — habe sich eines grossen Theils der heidenchristlichen Gemeindeglieder bemächtigt. In diesen Kreisen habe nun die Parole vielen Eindruck gemacht: Paulus werfe sich, dem eigenen Ermessen der Gemeinde vorgreifend, in dieser Sache zum Herrn ihres Glaubens auf (2 Kor. 1, 24). Durch kräftiges Einschreiten gegen unerhörte Hurerei in einer heidenchristlichen Gemeinde soll Paulus es gerade mit seinen bisherigen Freunden grossentheils verdorben haben. Zwischen ihm und seiner Gemeinde habe sich eine Kluft aufgethan, die weit tiefer gewesen sein müsse, als man sich gewöhnlich vorstellt. Schon Timotheus habe Gelegenheit gehabt, den ersten Eindruck des ersten Korinthierbriefs zu beobachten. Dem Paulus konnte er nichts Andres melden, als dass das apostolische Sendschreiben im Ganzen und Grossen eine sehr ungünstige und unerwünschte Aufnahme gefunden habe, dass namentlich die Weisung des Apostels in Betreff des lasterhaften Menschen auf eine heftige, vom Parteigetriebe verbitterte Opposition gestossen, dass der persönliche Charakter und die apostolische Auctorität des Paulus von dessen Widersachern leidenschaftlich angegriffen, dass selbst die besser Gesinnten an ihm irre geworden seien, und dass er, Timotheus, unter diesen traurigen Wirrnissen nichts habe ausrichten können, seine Mission als eine gescheiterte ansehen müsse. Die ersten Schläge des gegen den Apostel zusammengezogenen Gewitters hatten sich gegen seinen Boten entladen. Timotheus war nicht ἀφόβως in Korinth gewesen; die Gemeinde hatte ihm nicht in Frieden das Geleit gegeben, sondern ihn mit Klagen, Vorwürfen, Anschuldigungen gegen den Apostel entlassen.

Alles das um eines Blutschänders willen, welcher mit seiner Stiefmutter nicht einmal ehelich zusammen gelebt haben sollte! Konnte dessen Ausstossung aus der Gemeinde nur fraglich sein? Was soll man von dem sittlichen Geiste der korinthischen Christengemeinde denken, wenn sie sich in ihrer Mehrheit eines solchen Sünders annehmen konnte? Höchstens formell könnte Paulus gefehlt haben, weil er ohne genauere Untersuchung und ohne Befragung der Gemeinde die Excom-

munication verfügte. Aber den Sachverhalt vorausgesetzt, hatte er recht gehandelt. Und die korinthische Gemeinde sollte, zumal in Gegenwart des Timotheus, nicht einmal zuerst Vorstellungen gemacht haben, dass der Sachverhalt doch erst zu untersuchen sei? Gerade die Paulus- und Apollos-Christen sollen gegen den Apostel aufgestanden sein, während die Judenchristen in diesem Falle zu ihm hielten? Alles dieses ist für mich so unwahrscheinlich, dass ich mir den Erfolg unsers ersten Korinthierbriefs unmöglich so vorstellen kann. Obwohl auch Hausrath (S. 7) ebenso urtheilt, kann ich es nicht glauben, dass die Excommunication des Blutschänders nicht wirklich vollzogen sein, und dass Paulus mit dieser, immerhin einseitigen, Verfügung in der korinthischen Christengemeinde ernstlichen Widerstand gefunden haben sollte.

Auf die Sache des Blutschänders bezieht also Klöpper (S. 10 f.) den scharfen Brief, welcher nebst der Sendung des Titus zwischen unsre beiden Korinthierbriefe fällt. Um den wegen des Blutschänders entbrannten Aufruhr zu stillen, habe Paulus seinen Gehülfen Titus von Ephesus nach Korinth gesandt mit der bestimmten Anweisung, die apostolische Auctorität wiederherzustellen und zu befestigen. Dem Titus habe er einen Brief mitgegeben, welcher die Gemeinde sehr betrübte, aber auch zur Sinnesänderung brachte (2 Kor. 7, 8. 12). Um die Korinthier und sich selbst zu schonen, habe Paulus das unabweisbare Amt des Betrübens schriftlich ausgerichtet (2 Kor. 2, 3. 4). Dieser Brief kann allerdings, wie Klöpper richtig behauptet, nicht unser erster Korinthierbrief sein, welcher gar nicht in einer so beklommenen und schmerzlich bewegten Stimmung geschrieben ist. Aber sollte es immer noch die Sache des Blutschänders gewesen sein, welche den Apostel so gewaltig bewegte? Alle übrigen Fragen lässt Klöpper (S. 24) durch die jüngsten, sich an das Verfahren gegen den Unzüchtigen anknüpfenden Ereignisse in den Hintergrund gedrängt sein. Die korinthischen Christen sollen gesagt haben: die von Paulus verlangte Züchtigung habe es auf das Verderben eines Gemeindegliedes abgesehen (2 Kor. 7, 1), Paulus lasse sich von

persönlich-feindseliger Gereiztheit gegen den Betreffenden leiten, so wie er andrerseits in parteiischer Freundschaft für dessen Vater in so leidenschaftlichen Eifer gerathen sei (2 Kor. 7, 12); er, der sich sonst immer als *διάκονος τῆς καταλλαγῆς* angesehen wissen wolle, sei in dieser Angelegenheit auf den Standpunkt des alten Bundes zurückgefallen und zum Anwalt der *διακονία τῆς διακρίσεως* geworden (vgl. 2 Kor. 5, 19 mit 3, 9), er fange an, sein apostolisches Amt *εἰς καθαίρεσιν, οὐκ εἰς οἰκοδομὴν* anzuwenden (vgl. 2 Kor. 10, 8. 13, 10). In dem kurzen, aber um so kraftvoller gehaltenen Briefe werde Paulus gegen die eigentlichen Anstifter des vorliegenden tiefen Zerwürfnisses, die offenen und geheimen Freunde des Verbrechers, die Verführer der Gemeinde, die arglistigen Verleumder seines guten Namens und seiner uneigennützigen, die reine Sache des Evangeliums vertretenden Bestrebungen die ganze Kraft seines Worts gerichtet und ein schonungsloses Gericht abgehalten haben. Dabei konnte er nicht umhin, mehrfach von seiner eigenen Person in dem vollen Bewusstsein des ihr durch Gottes Gnade verliehenen Werthes zu reden und die Erhabenheit und das Vollgericht [soll wohl heissen: Vollgewicht] der ihm übertragenen apostolischen Machtbefugniss hervorzuheben. Aber nicht bloss die sittlichen Beschöniger des unerhörten Vergehens und die Schürer der gegen den Apostel erregten feindseligen Bewegung werden eine harte briefliche Züchtigung erfahren haben, sondern auch für die verführten, aus Liebe und Vertrauen in Kälte umgewandelten Herzen werde Paulus sehr eindringliche Worte gefunden und tief in die verirrten Gewissen hinein gesprochen haben. Dabei werde er im Hinblick auf manche edlere, aber nur von augenblicklichem Taumel mit fortgerissene Naturen auch der Stimmung der Wehmuth, welche sich in Thränen auflös't, einen Ausdruck verliehen haben. Der letzte Zweck dieses Briefes sei es gewesen: die Gemeinde zum Gehorsam gegen den Apostel und zunächst vor allem zum Sichaufraffen zu einer That zu bestimmen, durch welche sie offenkundig Zeugniss ablegte, dass sie noch auf den Namen einer heiligen Gemeinde fernerhin Anspruch mache, nämlich

zu der Vollziehung der Strafe, die der Apostel für den Incesten gefordert hatte.

Diese Vorstellung kann ich aus denjenigen Stellen des zweiten Korinthierbriefs, welche sich auf jenen Brief zurückbeziehen, keineswegs gewinnen. Paulus schreibt 2 Kor. 2, 5—11: [5] „Wenn jemand aber (von den korinthischen Christen) betrübt hat, so hat er nicht mich betrübt, sondern zum Theil (ἀπὸ μέρους), um nicht zu beschweren, euch Alle. [6] Genug ist einem Solchen die Strafe von der Mehrheit, [7] so dass ihr im Gegentheil vielmehr verzeihet und tröstet, damit nicht durch die übergrosse Betrübniss Solcher verschlungen werde. [8] Desshalb ermahne ich euch, gegen ihn Liebe zu beschliessen. [9] Denn dazu habe ich auch geschrieben, damit ich erkenne eure Bewährung, ob ihr zu Allem gehorsam seid. [10] Wem ihr aber etwas erlasset, (erlasse) auch ich (es); denn auch ich, wenn ich etwas erlassen habe, (so erliess ich es) um euretwillen im Angesichte Christi, [11] damit wir nicht übervortheilt würden von dem Satan; denn nicht sind wir mit seinen Gedanken unbekannt." Der Blutschänder sollte es sein, welcher nicht sowohl den Paulns selbst, sondern eher die Mehrheit der korinthischen Christengemeinde betrübt hat? Bei dem Christen, welcher seine Stiefmutter geheirathet hatte — Klöpper sagt ihm gar noch Schlimmeres nach — und desshalb von dem entrüsteten Apostel ausgestossen war, sollte Paulus die von der Mehrheit verhängte mildere Strafe ausreichend finden, und lediglich damit Solcher nicht durch die übergrosse Trauer verschlungen werde, vollständige Verzeihung beantragen? Konnte Paulus bei einem so Straffälligen übergrosse Betrübniss zu verhüten suchen? Und darf man diese Betrübniss, welche der Apostel befürchtet, mit Klöpper (S. 25) ohne weiteres als die Busse fassen, welche er vor allem verlangen, bei der Verzeihung ausdrücklich erwähnen musste? Jene Betrübung sollte dem Urheber verziehen werden, welchen doch erst die Mehrheit gemissbilligt hatte, eine Minderheit also immer noch in Schutz nahm? Da wird der Hauptschuldige wohl nicht allzu viel Reue gezeigt haben. Und Paulus sollte denselben groben Sünder erst dem

Satan übergeben haben zum Verderben des Fleisches, dann geschont wissen wollen, damit der Satan keinen Vortheil über die Christen erlange? Alles wird sehr einfach, wenn man eine persönliche Beleidigung des Paulus durch einen korinthischen Christen annimmt. Da konnte Paulus mit gewohnter Feinheit sagen: der Betreffende habe nicht sowohl ihn (den Apostel), sondern vielmehr die Mehrheit der Gemeinde betrübt. Da konnte er die von der Mehrheit verhängte Strafe für ausreichend erklären, damit der Bestrafte nicht durch übergrosse Trauer verschlungen werde. Er, der Beleidigte konnte die Verzeihung selbst beantragen. So hellt sich auch die andre Stelle, 2 Kor. 7, 8 f., vollständig auf. Hatte Paulus die Gemeinde, welche die Beleidigung ihres Apostels anfangs geschehen liess, auch für den Augenblick betrübt durch den Brief: so hatte diese Betrübniss doch ihre Sinnesänderung gewirkt, den alten Eifer für Paulus (V. 7) wieder erweckt. „Also, wenn ich euch auch schrieb, (so geschah es) nicht wegen des Beleidigers (*οὐχ εἵνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος*) noch wegen des Beleidigten (*οὐδὲ εἵνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος*), sondern wegen des Offenbartwerdens eures Eifers für uns bei euch vor Gott“ (2 Kor. 7, 12). Der Blutschänder war mehr als ein Beleidiger, der Beleidigte in keinem Falle der Vater des Blutschänders, welchen Klöpper (S. 23) noch leben lässt, sondern Paulus selbst, welcher den Korinthiern nicht mehr wie den Galatern (4, 12) schreiben konnte: *οὐδέν με ἠδικήσατε*. Die persönliche Beleidigung wollte er nun verziehen wissen, obwohl es immer noch eine Minderheit mit dem Beleidiger hielt (2 Kor. 2, 5. 6.

Vollends wenn ich mich zu Hausrath's Viercapitelbriefe wende, muss ich den Blutschänder ganz vergessen. Derselbe versteht (S. 7 f.) 2 Kor. 13, 1 f. von einer Verhandlung mit Verhör und Confrontation der Zeugen, deren zwei oder drei zur Verfügung standen (V. 1). Ich kann hier nur die dritte und letzte Ankündigung der Ankunft in Korinth finden und nicht beistimmen, wenn Hausrath die Drohung des Apostels, bei der bevorstehenden Anwesenheit niemand mehr zu schonen

(V. 2), besonders auf den einzelnen Blutschänder beziehen will, obwohl er durch Vergleichung von 12, 21 selbst auf eine Mehrheit von Unzüchtigen geführt wird. Die Bewährung des in Paulus redenden Christus, welche man in Korinth verlangte (13, 3 f.), braucht auch nicht auf eine Wunderprobe gegen den Blutschänder zu gehen, wie wenn die Korinthier das Strafwunder, welches Paulus ihnen zu vollziehen übertragen hatte, ihm selbst zugeschoben, aber seine Befähigung zur Ausführung desselben bezweifelt hätten, wie wenn der Process also noch schwebte und eine solche Wendung genommen hätte, dass Paulus selbst fast ebenso sehr auf die Anklagebank gesetzt erschien, als der von ihm dem Satan zugewiesene Sünder. Das Verlangen nach einer Bewährung des in Paulus redenden Christus beziehe ich vielmehr auf Zweifel gegen seine apostolische Würde, welche mit dem Blutschänder gar nichts zu thun hatten. Eben diese Zweifel führen mich auf die persönliche Beleidigung des Paulus zurück.

Es hält nicht so schwer, über die persönliche Beleidigung des Paulus in's Reine zu kommen und das zu erkennen, was die korinthische Gemeinde mit Paulus augenblicklich entzweite, diesen zur Sendung des Titus und zu einem äusserst scharfen Schreiben veranlasste. Schon in unserm ersten Korinthierbriefe (1, 11 f.) erwähnt Paulus ja die in Korinth aufgekommenen Spaltungen. Da sagten nicht Alle: „ich bin des Paulus,“ „ich des Apollos,“ sondern auch schon Manche: „ich bin des Kephas,“ „ich bin Christi.“ Von den beiden Letzteren sieht Paulus 1 Kor. 1, 17—4, 21 bei der Erörterung über das korinthische Parteiwesen noch schonend ab. Aber in der korinthischen Christengemeinde gab es doch schon Manche, welche sich nicht bloss nicht nach Paulus oder Apollos nannten, sondern auch schon ganz andre Grundsätze als die paulinischen vertraten. Nicht genug, dass die korinthische Gemeinde dem Paulus bereits den Grundsatz vorgetragen hatte, es sei doch gut, wenn ein Mann kein Weib berühre (1 Kor. 7, 1), dass ein prophetisches πνεῦμα, eine ekstatische Prophetie in Korinth schon vor Montanus die λύσεις γάμων (1 Kor. 7, 27. 40) ge-

predigt hatte, worin man den Geist des palästinischen Essenismus erkennen darf. Der aufgeklärten Ansicht über den Genuss von Götzenopferfleisch, welche Paulus hier begründet hatte (1 Kor. 8, 1), waren bereits judaistische Bedenken gegen solchen Genuss entgegengestellt worden (1 Kor. 8, 7. 10), und Paulus sieht sich gerade hier veranlasst, von seiner Apostelwürde zu erwähnen, dass sie wenigstens anderswo bestritten ward (1 Kor. 9, 1. 2). Das Zungenreden, was in Korinth aufgekommen war (1 Kor. 12—14), ist immer palästinischen Ursprungs. Lauter Zeichen, dass der Geist des palästinischen Judenchristenthums bereits in die heidenchristliche Gemeinde von Korinth eingedrungen war. Was werden da die Kephas- und die Christus-Leute wohl dazu gesagt haben, wenn Paulus sich nicht bloss 1 Kor. 9, 1 als einen Apostel, sondern auch 1 Kor. 15, 10 als den Apostel, welcher mehr gearbeitet hatte, als die andern alle, bezeichnete? Kein Wunder, wenn da in der korinthischen Gemeinde öffentlich erklärt ward, Paulus rühme sich maasslos und sei vor lauter Selbstüberhebung ganz von Sinnen gekommen, ein reiner Narr geworden.

Dass es wirklich so geschehen ist, lehrt noch unser zweiter Korinthierbrief. Man hatte in Korinth gesagt, Paulus empfehle sich gern selbst (2 Kor. 3, 1. 5, 12), sei gar von Sinnen gekommen (2 Kor. 5, 13). Solche Rede lässt sich schon aus unserm ersten Korinthierbriefe begreifen, in welchem Paulus sich mit Berufung auf seine erste Christus-Vision als vollgültigen Apostel neben, ja über die Zwölfapostel gestellt hatte (1 Kor. 9, 1. 15, 8—10). Wenn Paulus nun 2 Kor. 5, 13 schreibt *εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν*: so tritt er ohne Zweifel einer Beschuldigung entgegen, welche Klöpper (S. 49 f.) auf ekstatische Zustände, Hausrath auf eine einzelne Vision bezieht, nur nicht auf die Christus-Vision der Bekehrung und apostolischen Berufung, welche ich vor allem in Betracht gezogen habe[1]), sondern auf diejenige, welche Paulus 2 Kor. 12, 1 f.

---

1) In dieser Zeitschrift 1864. II. S. 170 f., 1865. III. S. 25 f.

zu seiner Selbstempfehlung mitgetheilt habe. Die eigenthümliche Verbindung eines ἐκστῆναι mit dem ἑαυτοὺς συνιστάνειν erklärt sich ganz einfach aus missfälliger Aufnahme von 1 Kor. 9, 1. 15, 8—10, ohne dass man aus dem vermeintlichen Viercapitelbriefe 2 Kor. 12, 1 f. einzuschieben brauchte. Hausrath wendet zwar ein, inzwischen seien ja mehr als 7 Monate vergangen. Allein dass die Sache inzwischen nicht geruht hat, lehrt ja die Sendung des Titus nebst dem scharfen Briefe. Noch 2 Kor. 11, 1. 16. 17. 19. 21. 12, 6. 11 kommt Paulus bitter genug auf den Vorwurf der ἀφροσύνη zurück, welchen man ihm in Korinth gemacht hatte. Das Gegentheil des σωφρονεῖν hatte man eben in seiner Ruhmredigkeit gefunden (2 Kor. 11, 16. 17. 30). Aus 2 Kor. 12, 1 f. erhellt nur, dass man solches καυχᾶσθαι in der Art und Weise bemerkt hatte, wie Paulus „Gesichte und Offenbarungen des Herrn,“ vor allem gewiss die Vision seiner apostolischen Berufung geltend machte. Denn nicht, um noch eine ὀπτασία καὶ ἀποκάλυψις κυρίου, deren ruhmredige Erwähnung man ihm vorgeworfen hatte, mitzutheilen, sondern um noch etwas Höheres, wesshalb er sich wohl rühmen dürfte, anzugeben, erwähnt Paulus hier seine ἀνάβασις oder ἀνάληψις, seine Erhebung bis zum dritten Himmel, ja in das himmlische Paradies.

III. Unser zweiter Korinthierbrief lässt uns auch darüber nicht in Zweifel, von welcher Seite die öffentliche Anschuldigung des Paulus als eines ruhmredigen Schwärmers und Thoren in Korinth ausgegangen sein wird. Den Jüngern und Anhängern des Paulus und des Apollos standen hier ja schon Jünger und Anhänger des Kephas, ja Christus-Leute gegenüber. Es müsste wunderbar zugegangen sein, wenn Paulus es in diesen hitzigen Vorgängen nicht mit seinen wohlbekannten judenchristlichen Gegnern zu thun gehabt hätte.

Diese judenchristlichen Gegner des Paulus lernen wir

Andre Visionen sind nicht geradezu ausgeschlossen, treten aber ganz zurück hinter jener, auf welche er seine vollgültige Apostelwürde dauernd stützte.

hier namentlich als Christus-Leute kennen. Wie sollen wir uns die Christus-Leute nur vorstellen? Baur hat uns dieselben als strenge Judenchristen geschildert, welche den persönlichen Umgang mit Christus für die unerlässliche Bedingung der Apostelwürde hielten, diese also dem Paulus absprachen. Diese Ansicht schwächte Beyschlag [1]) dahin ab, dass die Christus-Leute wohl Judaisten der schroffsten pharisäischen Richtung und Gegner des Paulus gewesen seien, aber mit den Uraposteln nichts zu schaffen hätten und dem Paulus nur persönlich, nicht auch sachlich entgegengetreten wären. Ich habe die Baur'sche Ansicht vielmehr dahin verschärft, dass wir hier unmittelbare Christus-Jünger vor uns haben, welche die ausschliessliche Geltung der Urapostel predigten und den Nicht-Autopten Paulus, zumal seit er sich so über die Zwölf zu erheben schien, als einen angemassten Apostel verwarfen. Diese Schärfung muss ich auch gegen Klöpper aufrecht erhalten, welcher die Christus-Leute wohl für judaistische Gegner des Paulus in persönlicher und sachlicher Hinsicht hält, aber doch mit den Uraposteln nicht unmittelbar verbunden gewesen sein lässt.

Die unmittelbare Christus-Jüngerschaft der korinthischen Hauptgegner des Paulus, welche Klöpper dahingestellt sein lässt [2]), finde ich schon 1 Kor. 1, 12 durch die Gleichstellung mit den Paulus-, Apollos- und Kephas-Jüngern nahe gelegt und weiter bestätigt durch 2 Kor. 10, 7, wo Paulus ein besondres *χριστοῦ εἶναι* berührt, dessen man sich ihm, dem Nicht-Autopten, gegenüber gerühmt hatte. Eben dahin weis't, meine ich, auch die schwierige Stelle 2 Kor. 5, 16: *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ* [3])

1) Die Christus-Partei zu Korinth, theol. Stud. und Krit. 1865. II. S. 217 f.

2) Die sichere, treue, zuverlässige Kunde von Christus, von seiner ursprünglichen Lehre, von seiner Selbstdarstellung im Leben und Wandel, welche die Christus-Leute zu haben meinten, soll ihnen auch durch das Mittelglied der Urapostel zugekommen sein können (S. 73).

3) Das blosse *εἰ καὶ* (nicht *εἰ δὲ καὶ*) wird jetzt nicht bloss durch Itala und Peschito, BD, sondern auch durch Sin. bezeugt, wenn hier

ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Seit der Erkenntniss, dass Christus für Alle starb, kennt Paulus Niemanden mehr auf fleischliche Weise, d. h. so, dass er äusserliche Vorzüge in Anschlag brächte. In dem nachdrücklich vorangestellten ἡμεῖς liegt bereits ein Gegensatz gegen Andere, welche das εἰδέναι κατὰ σάρκα auch im Christenthum noch fortsetzten [1]). Und nicht sowohl auf Paulus, wie man gewöhnlich annimmt [2]), sondern nur auf seine Gegner kann es sich beziehen, wenn wir weiter lesen: εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα χριστόν. Das εἰ καὶ führt ein Zugeständniss ein: selbst wenn wir (wie die Gegner) Christum fleischlich gekannt haben [3]), so hat doch solche äusserliche Christus-Kenntniss von nun an (seit wir mit dem für uns gestorbenen Christus in Gemeinschaft stehen) keinen Werth mehr für uns, da wir Christum nicht mehr nach seinem leiblichen Leben, sondern lediglich nach seinem segensreichen Tode kennen. Nicht in

---

auch der Corrector C das δέ, was auch Meyer und Hofmann (die heil. Schrift Neuen Test. II. 3, S. 155) mit Recht verwerfen, wieder eingeführt hat.

1) Klöpper (a. a. O. S. 70) lässt die Gegner des Paulus sich auf ihre Bekanntschaft mit den ursprünglichen Aposteln Jesu berufen. Sollte nicht schon hier ein Gegensatz gegen die unmittelbare Christus-Jüngerschaft, auf welche Paulus nichts giebt, zu bemerken sein?

2) Auch ich bin bei dieser Annahme und bei der LA. εἰ δὲ καὶ früher (in dieser Zeitschrift 1864. S. 184 f., 1865. S. 258 f.) zu der Erklärung gekommen, dass Paulus das ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα χριστόν, dessen die judaistischen Gegner sich rühmten, mit seiner eigenen Verfolgung des Christenthums, so lange er Christum nur nach dem äussern Augenschein als am Kreuze verurtheilt kannte, ganz gleichgesetzt habe. Aehnlich hat auch Hofmann (a. a. O. II, 3, S. 154 f.) erklärt. Aber Klöpper (S. 60) wendet treffend ein, dass da dem γινώσκειν κατὰ σάρκα χριστὸν für Paulus und für seine Gegner ein gar zu verschiedenartiger Sinn gegeben werde. Das Geringschätzige, was in κατὰ σάρκα liegt (vgl. 2 Kor. 1, 17. 11, 2. 13. 18), meine ich übrigens richtig hervorgehoben zu haben.

3) Von einem χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα (vgl. Röm. 9, 5), wie Holsten (Zum Evg. des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, S. 430) sagt, kann ich hier nichts finden, da κατὰ σάρκα vielmehr zu ἐγνώκαμεν gehört.

dem *ἐγνώκαμεν*, sondern vielmehr in *γινώσκομεν* tritt uns Paulus selbst entgegen [1]). In unlösbare Schwierigkeiten verwickelt man sich, wenn man in *ἐγνώκαμεν* den eigenen Standpunct des Paulus finden will. Dass er Christum selbst gleichfalls persönlich gekannt haben sollte, liegt diesem Zusammenhange fern, weil Paulus als anfänglicher Gegner Christi sich dieser Bekanntschaft gar nicht rühmen konnte. Kann man doch auch aus 1 Kor. 9, 1 keine andre Vorstellung gewinnen, als dass Paulus erst bei seiner Bekehrung und Berufung Jesum gesehen haben will. Es geht aber auch nicht an, mit Baur (Paulus, 2. A. I, S. 304) und Holsten (Evg. d. Paulus und des Petrus S. 430 f.) anstatt des geschichtlichen Christus den national-jüdischen Messias zu verstehen, welchen auch Paulus vor seiner Bekehrung zum Christenthum allein gekannt habe. Hier ist allerdings von dem geschichtlichen Christus die Rede [2]). Es geht ferner auch nicht an, diesen geschichtlichen Christus mit dem national-jüdischen Messias so zu verbinden, dass Paulus selbst Christum anfangs, wie seine judaistischen Gegner, nur als National-Juden und jüdischen National-Messias gekannt haben wolle. Das kann Klöpper (S. 61 f.) nur im Widerspruch mit Gal. 1, 16 behaupten, wo Paulus die Verkündigung Christi unter den Heiden, welche doch mit der Fassung Christi als eines jüdischen National-Messias schlechthin unvereinbar ist, als seinen ursprünglichen Beruf im Christenthum darstellt.

---

1) Der Ausdruck ist ganz ähnlich, wie 2 Kor. 4, 16: *εἰ καὶ ὁ ἔξω ἄνθρωπος ἡμῶν διαφθείρεται* (für Paulus selbst doch nicht buchstäblich zu verstehen), *ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.* 1 Kor. 7, 21 *εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι* (blosse Möglichkeit), *μᾶλλον χρῆσαι.* Vgl. auch 2 Kor. 12, 11 *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι*, wo mit *εἰ καὶ* auch nicht etwas buchstäblich Wahres eingeführt wird. Dazu Justin Dial. c. Tr. Jud. c. 8 p. 226, wo der Jude sagt: *χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι*, womit nichts weniger als eine wirkliche Geburt des Christus ausgesagt ist.

2) Es ist schwerlich stichhaltig, wenn Holsten sich an das Fehlen von *Ἰησοῦς* bei *Χριστὸς* hält. Der *Χριστὸς* ist auch V. 14. 17 der erschienene Christus.

Auch kann ἀπὸ τοῦ νῦν nicht so ungefähr eine Zeit bezeichnen, von wo an Paulus den Opfertod Christi in seiner Consequenz zu beurtheilen angefangen habe, wie wenn bloss νῦν dastände. Paulus fährt ja V. 17 fort: „desshalb, wenn jemand in Christo, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden.“ Da kann er unmöglich vorher von sich selbst gesagt haben, nicht sofort nach seiner Bekehrung sei er in Christo gewesen, das Alte habe er noch geraume Zeit zusammen mit dem Neuen in sich getragen. Allen Schwierigkeiten entgeht man nur dadurch, dass man, wie auch Hausrath (S. 24) thut, den Paulus das ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα χριστὸν für sich selbst gar nicht in Anspruch nehmen, vielmehr getrost den Gegnern überlassen lässt. Der äusserlichen Christus-Bekanntschaft, deren die Gegner sich rühmten, stellt Paulus gegenüber das ἐν χριστῷ εἶναι, was nicht auf einer äussern Bekanntschaft mit Christus, wie er einst lebte, sondern auf einer innern Gemeinschaft mit Christus, wie er durch seinen Tod die Welt mit Gott versöhnt hat, beruht (2 Kor. 4, 17—21). Da begreifen wir, wesshalb Paulus 2 Kor. 5, 12 seine Gegner τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους nennt.

Die Christus-Leute haben sich aber nicht bloss ihrer persönlichen Bekanntschaft mit Christus gerühmt, sondern auch der Apostelwürde des Paulus die ausschliessliche Apostelschaft der Zwölf gegenübergestellt. Im Gegensatze gegen ihre Ueberordnung der Urapostel sagt Paulus zweimal, dass er in nichts nachzustehen meine den übergrossen Aposteln. Die erstere von diesen beiden Stellen, 2 Kor. 11, 4. 5, stellt die judaistische Lehre der Christus-Leute in den augenfälligsten Zusammenhang mit der ausschliesslichen Oberhoheit der Urapostel: [4]εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε. [5]λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. Ich bin hier in dem eigenen Falle, dass ich mich bei V. 4 auf Klöpper, bei V. 5 auf Hausrath berufen kann. V. 4 erklärt Klöpper thatsächlich geradé so, wie ich (in dieser

Zeitschrift 1865, S. 260 f.): es sei in der That der Fall gewesen, dass judaistische Ankömmlinge nach Korinth einen andern Jesus als den von Paulus gepredigten, einen andern Geist als den von der Gemeinde empfangenen, ein andres Evangelium als das von derselben angenommene gebracht, und dass die Korinthier sie ertragen hatten. Hausrath (S. 19 f.) findet hier dagegen nach Ewald's und Holtzmann's Vorgang die Besorgniss des Paulus, dass einer der zwölf Apostel nach Korinth kommen werde, welchen die Judaisten eingeladen hatten, um die dortigen Wirren zu schlichten, woraus man noch ein früheres Stadium des Apostolats-Streits, als 2 Kor. 1—9, erkenne. Wie ist es nur möglich, hier an eine Persönlichkeit zu denken, welcher auch Paulus die Predigt des wahren Jesus, den Besitz des richtigen Geistes und des rechten Evangelium nicht bestreite! Die Präsentia sträuben sich gegen die Fassung: „denn wenn der Kommende einen andern Jesus predigen würde, welchen wir nicht predigten, oder ihr einen andern Geist empfangen würdet, welchen ihr nicht empfingt, oder ein andres Evangelium, welches ihr nicht annahmt: so würdet ihr es trefflich ertragen." Der *ἐρχόμενος* braucht nicht einen Zwölfapostel, sondern kann recht gut den ersten besten Ankömmling bedeuten, wie Gal. 5, 10 *ὁ ταράσσων ὑμᾶς* jeden Unruhestifter bei den Galatern bedeutet. Wie Paulus über ein *εὐαγγέλιον ἕτερον* in seinen heidenchristlichen Gemeinden denkt, sehen wir ja aus Gal. 1, 6 f. Das *καλῶς ἀνείχεσθε* ist thatsächlich, aber mit bitterer Ironie gesagt, so dass Paulus seine Missbilligung dieses Verhaltens gegen ein andres, judaistisches Evangelium, welches auf dem Ansehen der Urapostel beruhte, durch die weitere Versicherung V. 5 begründet: er (dessen Evangelium man in Korinth schon bei Seite stellte) meine doch in nichts nachzustehen hinter den übergrossen Aposteln, d. h., wie Hausrath (S. 20) unbefangen anerkannt, den Zwölfaposteln, deren Oberhoheit man auch in Korinth gepredigt hatte. Was hilft es, wenn Klöpper (S. 85 f. 97. 99. 103) die übergrossen Apostel immer noch für die in Korinth selbst anwesenden Oppositionshäupter (S. 35) erklärt, welchen Paulus doch

2 Kor. 11, 13—15 als falschen Aposteln, trüglichen Arbeitern und Satansdienern die Thür weis't. Nur darin weicht Klöpper von Beyschlag ab, dass er den Paulus sich mit solchen Leuten nicht im Ernste gleichstellen, sondern ironisch sagen lässt: „denn ich glaube doch ein ganz andrer Apostel zu sein und euch etwas ganz Andres gebracht zu haben, als jene hergelaufenen Menschen, die sich in ihrem gespreizten Hochmuth zu apostolischer Würde emporgehoben haben, um ihre armselige Waare besser an den Mann bringen zu können.“ Dass Paulus hier ganz ernstlich, eben desshalb von den Uraposteln selbst, spricht, lehrt die andre Stelle, 2 Kor. 12, 11. 12, wo von Ironie keine Rede sein kann. Für seine Gleichstellung mit den „übergrossen Aposteln“ beruft Paulus sich hier wahrlich nicht zum Scherz auf die Zeichen seiner Apostelschaft „in jeglicher Geduld, Zeichen und Wundern und Kraftwirkungen.“ Wer wird es da glauben, dass Paulus sich nur um des Unverstands der Leser willen überhaupt mit jenen „hergelaufenen Menschen“ zusammengestellt haben soll, um dieselben in ihrer ganzen Nichtigkeit hinzustellen? Einen gewissen Zusammenhang der ὑπερλίαν ἀπόστολοι mit den Uraposteln, welche die Empfehlungsbriefe aus Jerusalem (2 Kor. 3, 1) mitgegeben haben mögen, will übrigens Klöpper (S. 103 f.) selbst nicht in Abrede stellen. Die Sache verhält sich offenbar so, dass Paulus, welchem man wegen 1 Kor. 9, 1. 15, 10 eine anmassungsvolle Ueberhebung über die zwölf von Jesu selbst eingesetzten Apostel vorgeworfen hatte, hier mit allem Nachdruck seine volle apostolische Ebenbürtigkeit behauptet. Wir befinden uns hier keineswegs in einem frühern Stadium des Apostolatsstreits, als 2 Kor. 1—9.

Auch ein früheres Stadium der Collecten-Sache vermag ich nicht mit Hausrath (S. 10 f. 21) darin wahrzunehmen, wenn Paulus 2 Kor. 12, 16—18 gegen die Anschuldigung, er habe als ein Schurke die Korinthier listig gefangen, darauf hinweis't, dass weder er noch Titus, sein Gesandter, die Korinthier irgend übervortheilt habe. Da soll man den Titus noch fast der Unterschlagung beschuldigt haben. Aber hatte

denn Paulus nicht schon 1 Kor. C. 9 seinen Verzicht auf das Recht, sich von den Korinthiern unterhalten zu lassen, zur Sprache gebracht? Eben auf diesen Verzicht kommt er zurück 2 Kor. 11, 8 f. 20, wo er auch das ganz entgegengesetzte Verhalten seiner Gegner in Korinth berührt. Darauf bezieht es sich, wenn Paulus am Schluss seiner persönlichen Vertheidigung selbst die Einwendung aufwirft, sein scheinbar uneigennütziges Verhalten sei am Ende nur schurkische List gewesen. Mag man das nun wirklich geäussert haben, oder mag Paulus die Einwendung nur von vorn herein abschneiden: immer haben wir auch hier ein Zeichen, wie persönlicher Art die Auflehnung der Korinthier gegen ihren Apostel war; und es bestätigt sich vollkommen, dass die ganze Auflehnung von der persönlichen Beschuldigung angemasster Apostelwürde, maassloser Selbstüberhebung und thörichter Verblendung ausging.

Aus dieser Art und Weise der korinthischen Auflehnung gegen Paulus meine ich überhaupt, auch ohne Ablösung eines Viercapitelbriefs, einen gewissen Unterschied der Stimmung in dem zweiten Korinthierbriefe begreifen zu können. 2 Kor. 1—7 wendet Paulus (und Timotheus) sich an die reuig zu ihm zurückkehrende, sich mit ihm aussöhnende korinthische Christengemeinde. Nachdem er dann 2 Kor. 8. 9 auch die Collecte für Jerusalem besprochen hat, macht er 2 Kor. 10, 1—12, 18 seinen bittern Empfindungen gegen die Urheber der ganzen Störung, die Christus-Leute, Luft. Eben weil von dieser Seite her ein so persönlicher Angriff ausgegangen war, fängt Paulus 2 Kor. 10, 1 an: *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς κτλ.*, worin man wohl den Anfang eines neuen Abschnitts, aber nicht eines eigenen Briefs erkennen kann. Hausrath (S. 28) muss hier zu der Hülfs-Hypothese seine Zuflucht nehmen, dass Paulus zu einem fremden Schreiben einen Zusatz gemacht habe, wahrscheinlich zu einem Sendschreiben der Brüder von Ephesus, welche in der Sache mit dem Blutschänder wie in Betreff der Collecte gleichfalls das Wort ergiffen haben sollen. Daraus mag jeder sehen, dass der „Viercapitelbrief“ nun einmal

auf eigenen Füssen nicht stehen kann. Wer sich nicht ganz in Hypothesen verlieren will, wird 2 Kor. 10—13 lieber an der Stelle lassen. Die grellen Unterschiede von dem Vorhergehenden, welche Hausrath (S. 3 f.) geltend macht, sind, wie das Obige von selbst gelehrt haben wird, nicht geeignet, die Abtrennung eines Viercapitelbriefs zu rechtfertigen. Der ganze Unterschied kommt nur darauf hinaus, dass Paulus sich zuerst an die verführte Gemeinde mit Seitenblicken auf ihre Verführer, schliesslich gegen die judaistischen Verführer mit Seitenblicken auf die verführte Gemeinde wendet.

V.

Die Acten Alexanders von Rom und die Kettenfeier des Petrus,

von

R. A. Lipsius.

In meine „Chronologie der römischen Bischöfe" hat sich S. 49 ein Fehler eingeschlichen, den bisher keiner meiner Recensenten gemerkt hat [1]). Wenn es dort heisst, dass nach

1) Ich darf wol diese Gelegenheit benutzen, um noch einige weitere Nachträge zu geben. Zur Literatur über die älteste Papstchronologie vgl. noch Röstell über die Glaubwürdigkeit der ältesten Lebensbeschreibungen der Päpste in Platner und Bunsen Beschreibung der Stadt Rom 1 S. 207 ff. Giesebrecht über die Quellen der früheren Papstgeschichte II. Artikel, Lebensbeschreibungen der Päpste, Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur 1852 S. 258—274. Piper Einleitung in die monumentale Theologie (Gotha 1867) S. 315—349 und Janus der Papst und das Concil (Leipzig 1869) S. 139 ff. Die beiden erstgenannten Abhandlungen hätte ich wenigstens der Vollständigkeit wegen und zur leichteren Uebersicht der über die jüngeren Bestandtheile des liber Pontificalis schon früher gewonnenen Ergebnisse anführen sollen. Dagegen bedaure ich das Werk von Piper, welches eine scharfsinnige Kritik des Buchs der Päpste enthält, erst nachträglich eingesehen zu haben. Wird durch

dem felicianischen Papstbuche sämmtliche Vorgänger Zephyrin's mit Ausnahme des angeblich in Griechenland als Verbannter gestorbenen

dasselbe an meinen Resultaten auch nirgends etwas geändert, so hätte ich doch z. B. S. 118 ff., wo ich die geschichtliche Glaubwürdigkeit des felicianischen Katalogs und seiner zweiten Quelle, des Catalogus Leoninus untersuche, auf Piper verweisen sollen. Ich trage einige weitere Anachronismen, auf welche Piper S. 318 aufmerksam macht, nach. Telesphorus soll für Weihnachten die nächtliche Messfeier und die Anstimmung des Gesangs der Engel Luc. 2, 14 vorgeschrieben, Soter die Verrichtung gewisser gottesdienstlicher Handlungen durch die Mönche untersagt, Marcus dem Bischofe von Ostia das Pallium ertheilt haben, „während von der Weihnachtsfeier vor dem 4. Jahrh. keine Spur sich findet, das Mönchsthum erst um die Mitte des 4. Jahrh. in Rom kundgeworden und der Gebrauch des Palliums erst im 5. Jahrh. aufgekommen ist.“ Das erst nach Vollendung des Druckes meiner Chronologie erschienene Buch von Janus macht S. 139 ff. den interessanten Versuch, die angeblich erste Bearbeitung der gesta Pontificum aus dem 6. Jahrhundert unter den Gesichtspunct „einer berechnenden Fiction“ zu stellen. „Die Absichten dabei waren: Erstens: die zahlreichen erdichteten Acten römischer Märtyrer zu beglaubigen; daher die wiederholten Angaben, dass die ältesten Päpste eine Anzahl von Notaren für die Abfassung solcher Acten und dann wieder sieben Subdiakone, um diese Notare zu überwachen, aufgestellt haben. Zweitens: sollten die schon verhandenen Fabeln in Betreff einzelner Päpste und Kaiser (die römische Taufe Constantins, die Erdichtungen bezüglich des Silvester, Felix und Liberius, des Xystus III. und ähnliche) bestätigt werden. Drittens: wollte man gewisse später aufgekommene liturgische Gebräuche in ein höheres Alter hinaufrücken. Viertens: sollten die Päpste als Gesetzgeber für die ganze Kirche erscheinen, obgleich man ausser den liturgischen Anordnungen die man ihnen unterlegte, und der so oft wiederholten Angabe, dass sie die römischen Parochien eingetheilt und die Abstufungen des römischen Klerus geordnet hätten, keine von ihnen ausgegangenen Verordnungen anzuführen wusste, sondern sich mit der allgemeinen Phrase begnügte, Papst Damasus oder Gelasius oder Hilarius habe ein die ganze Kirche angehendes Statut gemacht.“ „Die Phrase „fecit constitutum de omni ecclesia“ wiederholt sich fast auf jeder Seite; aber nie wird angegeben, worin denn diese Anordnung bestanden habe, während die vorgeblichen Bestimmungen über die Liturgie stets den Gegenstand präcis ausdrücken.“ „In dem spätern, mehr geschichtlichen Theile (von 440—530) tritt noch besonders die Tendenz hervor, die Päpste den Orientalen gegenüber als Glaubenslehrer und oberste Rich-

Clemens im Vaticane iuxta corpus beati Petri bestattet sein sollen, so lehrt schon ein flüchtiger Blick in den von mir selbst anhangs-

ter erscheinen zu lassen. In der ersten Bearbeitung ist, abgesehen von den Notizen über Gebäude, Weihgeschenke und Grabstätten, alles was geschichtlich sein soll, falsch; die Angaben des Verfassers über die Schicksale und Thaten der einzelnen Päpste treffen nie mit der sonst bekannten Geschichte zusammen, widersprechen ihr vielmehr mitunter in der grellsten Weise, und so muss auch das, dessen Unrichtigkeit sich aus den uns zugänglichen Quellen nicht mehr nachweisen lässt, doch für erdichtet gelten, wie denn auch fast immer eine Absicht darin durchschimmert." „Tillemont und vollständiger noch Coustant haben die Angaben des Papstbuches einer kritischen Musterung unterzogen und die groben Anachronismen nachgewiesen, sodass über die Fabelhaftigkeit der Notizen kein Zweifel bestehen kann. Das Ganze macht auch durchaus den Eindruck des absichtlichen Betruges. Offenbar lag den Verfassern weder geschichtliches noch documentarisches Material vor. Die erste Erörterung [Erweiterung] des liberianischen Cataloges reichte bis nahe an Damasus hin und muss in der frühern Zeit des sechsten Jahrhunderts verfasst sein. Für sie wurden die beiden Briefe von Damasus und Hieronymus erdichtet, wonach Damasus auf die Bitte der letzteren sammelte, was sich an Biographien der Päpste vorfand, und dem Hieronymus sandte. Dazu kam dann in einer zweiten etwa 20 Jahre später (um 536 etwa) veranstalteten Ausgabe die Papstreihe von Damasus bis Felix IV. Dieser letztere Theil ist von 440 an allerdings historisch, aber auch wieder stark im römischen Interesse gefärbt und mit berechneten Erdichtungen ausgestattet."

Gegenüber dieser von einem katholischen Verfasser, freilich im ausgeprägt antirömischen Interesse, geübten Kritik ist die meinige noch ziemlich conservativ. Indessen würde Janus vermuthlich selbst mehrfach zu etwas andern Ergebnissen gekommen sein, wenn er das Verhältniss der verschiedenen Quellenschriften zu einander einer etwas genaueren Erwägung unterzogen hätte. Ich kann dem gegenüber mich nur auf meine in der „Chronologie" gegebenen Nachweise beziehen, nach welchen dem felicianischen Papstbuche neben dem liberianischen Katalog noch eine andere, ursprünglich bis auf Silvester reichende, danach bis zum Tode Sixtus' III. (440) und nochmals bis auf Hormisda, den Nachfolger des Symmachus (514) fortgesetzte Quellenschrift vorlag, während Janus den ganzen ursprünglichen Text der gesta Pontificum ums Jahr 514 erdichtet, und darnach bis zum Tode Felix IV. fortgesetzt werden lässt. Die Glaubwürdigkeit der Geschichten seit der Mitte des 4. Jahrh. näher zu untersuchen, muss ich auch

weise veröffentlichten felicianischen Text, dass das Buch der Päpste noch eine zweite Ausnahme kennt. Dasselbe bietet in der vita

hier unterlassen, doch glaube ich in meiner Chronologie nachgewiesen zu haben, dass sich wenigstens seit dem Anfange des 4. Jahrh. allerdings einzelne ältere Nachrichten im Buche der Päpste erhalten haben, und dass die benutzte Quelle jedenfalls von Liberius an auf selbständiger Ueberlieferung ruht (S. 122 ff., vgl. dazu Piper a. a. O. S. 321 ff.). Natürlich bleibt aber hierbei das Allermeiste von dem, was Janus im Einzelnen von tendenziöser Geschichtsfälschung bemerkt, in seinem Rechte und dient zur Vervollständigung der von mir gegebenen Nachweise. Der von mir S. 126 gebrauchte Ausdruck „authentische" Ueberliefung für die Nachrichten der Quelle seit der Zeit des Liberius erleidet dadurch allerdings eine Restriction, obgleich es mir bisher noch nicht gelungen ist, näher zu ermitteln, wie vieles von den unhistorischen Angaben jener Abschnitte schon in der Quelle stand, wie vieles dagegen erst auf Rechnung der beiden Bearbeiter aus dem 6. Jahrhunderte kommt. Soviel ich sehe, stammt ein guter Theil der Fälschungen schon von dem Verfasser des Katalogs aus der Zeit Leo's des Grossen.

Die Bearbeitung aus dem zweiten Jahrzehnt des 6. Jahrh. liegt bekanntlich, wenn man absieht von einem kleinen Stück, das den Schluss der Lebensbeschreibung Anastasius' II. († 498) und die später mit einer Darstellung im entgegengesetzten Parteiinteresse vertauschte Geschichte des Symmachus enthält († 514), nur in einem Kataloge aus der ersten Zeit des Hormisda († 523), des Nachfolgers des Symmachus vor, der nur die Reihenfolge und die Amtszeiten der Bischöfe angibt (vgl. meine Chronologie S. 76 ff.). Unter den bisher bekannten Handschriften dieses Katalogs ist die erste bei Mabillon in den Analecten edirte, die bis Vigilius († 555) fortgesetzt ist, die älteste. Dr. Pabst berichtet mir jetzt brieflich von einem neuaufgefundenen Codex, der noch älter als dieser ist. Er schreibt mir darüber aus Rom: „Schon im Sommer 1868 hatte ich um Uebersendung einer früher in Darmstadt, jetzt in Köln befindlichen Handschrift gebeten, die einen Papstkatalog bis Agapitus enthalten sollte. Dieselbe kam leider aber erst nach meiner Abreise etwa im Mai 1869 in Pertz's Hände. Mein College Weiland hat mir später Genaueres über sie mitgetheilt. Nach ihm entspricht der Katalog im Grossen und Ganzen dem älteren bei Mabillon, ist aber älter als dieser, da der Codex noch zu Lebzeiten des Agapitus selbst geschrieben. Den griechischen Ursprung dieses Katalogs, den Sie nachgewiesen, bestätigen deutlich einige Namensformen. Es thut mir aufrichtig leid, dass ich diese Nachrichten erst nach dem Druck Ihres Buches erhielt. Würden die Zahlen

Alexanders die Worte qui et sepultus est via Nomentana ubi decollatus est ab urbe Roma milliario septimo V. non. Mai. Die Stelle ist nicht aus der liberianischen Chronik, die überhaupt vor Callistus keine Papstgräber erwähnt, sondern aus der von mir für den felicianischen Katalog nachgewiesenen zweiten Quelle, dem catalogus Leoninus aus dem Jahre 440 geflossen (vgl. meine Chronologie S. 113 ff.). Zur Zeit des Amtsantritts Leo's des Grossen, als der nach ihm benannte Katalog zusammengestellt wurde, hat man also Alexanders Grabmal an der via Nomentana gezeigt und seinen Gedenktag am 3. Mai kirchlich gefeiert. Die späteren Martyrologien von dem sogenannten hieronymianischen an wiederholen diese Angaben [1]).

Hinsichtlich der Todestage der älteren römischen Bischöfe, von denen eine beglaubigte Kunde überhaupt nicht existirte, herrscht bei den Späteren ein merkliches Schwanken. Nur bei drei Bischöfen vor Soter sind die Gedenktage in den Martyrologien und im Papstbuche übereinstimmend überliefert: unter diesen befindet sich grade Alexander. Von den beiden Andern wird Telesphorus schon bei Irenäus als Märtyrer bezeichnet; das Datum aber für das angebliche Martyrium des Clemens beruht auf den in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. erdichteten Acten. Die Vermuthung liegt also nahe genug, dass die Angaben der Martyrologien

---

des neuen Katalogs auch Ihre Resultate nicht ändern, so hätte doch das Material daraus noch etwas vervollständigt werden können."

1) Auch das aus der Mitte des 8. Jahrh. stammende Verzeichniss der Papstgräber im cod. Vatic. 3764 bildet hiervon nur eine scheinbare Ausnahme. Denn die Notiz mil. VI. VIA NVMENTANA gehört zuverlässig nicht zu Urban, sondern zu dem vorher erwähnten Alexander. Nur ist die Grabstätte bei Alexander ebenso wie bei den nachher erwähnten Bischöfen, bei denen sie überhaupt erwähnt wird, dem Papstnamen nachgestellt, während sie bei allen vorhergehenden Päpsten den Namen vorangeht. Bei Urban ist ebenso wie bei Dionysius und Cornelius gar keine Grabstätte angemerkt. Hierdurch erklärt sich der in die Handschriften des martyr. Hieronym. eingedrungene Irrthum, dass Urban via Nomentana milliario VII, oder wie andre Texte durch Vermischung zweier verschiedener Angaben haben, in coemeterio Praetextati via Nomentana milliario VII. bestattet liege (vgl. Rossi, Roma sotterranea II. p. XXIV. sq.)

und des leoninischen Papstkatalogs über Alexander ebenfalls aus Märtyreracten, die schon im Jahre 440 umliefen, geschöpft seien. Dagegen wusste 86 Jahre vorher der liberianische Chronist, dem wir das älteste Kalendarium der römischen Kirche verdanken, von der Grabstätte und dem Gedenktage Alexanders noch nichts. Die Gedächtnissfeier Alexanders und die hiermit zusammenhängende Tradition über seinen Märtyrertod ist also zwischen 354 und 440 in Rom aufgekommen. Nun findet sich aber in den noch erhaltenen Märtyreracten Alexanders sowol die Grabstätte als das Datum des Todes übereinstimmend mit dem Buch der Päpste und sämmtlichen Martyrologien angegeben (Acta SS. Mai T. I. p. 371 sqq.). Sind diese Acten also etwa die Quelle für die ganze Tradition?

In meiner „Chronologie“ habe ich S. 169 bereits zu zeigen gesucht, dass nicht die Acten Quelle für die Notiz im liber Pontificalis, sondern dieser umgekehrt Quelle für jene sei. Was mich zu dieser Annahme bestimmte, war namentlich die Verschiedenheit der Nachrichten über die Umstände des Todes. Nach dem Buch der Päpste wird Alexander enthauptet und zwar an derselben Stätte, wo er nachher sein Grab fand; die Acten melden die Enthauptung des Eventius und Theodolus, lassen dagegen den Alexander nach ausgesucht grausamen Qualen von zahllosen Stichen an allen Theilen des Körpers durchbohrt werden (punctim per tota membra transfigi); den Ort des Martertodes nennen sie zwar nicht, schliessen aber den im Buche der Päpste genannten ausdrücklich aus, indem sie berichten, Severina die fromme Gattin des Comes Aurelianus habe sich die Leichen Alexanders und seiner Leidensgefährten erbeten, und dieselben auf ihrem Grundstücke (also nicht an der Marterstätte) an der via Nomentana beerdigt.

Von diesen beiden Berichten ist ohne Zweifel der im Buche der Päpste der einfachere. Minder bedeutend ist auf den ersten Blick die weitere Verschiedenheit, dass von den beiden mit Alexander zugleich gemordeten Klerikern nach dem Buche der Päpste nur Eventius Presbyter, Theodolus aber Diakonus ist, während die Acten auch den letzteren Presbyter nennen.

Indessen verdient auch hier die erstere Nachricht den Vorzug. Nach den Acten selbst erscheint nur „der Greis“ Eventius in näherer Verbindung mit Alexander, während es von Theodolus heisst, man sage, derselbe sei vom Oriente gekommen (quem dicunt de Oriente venisse Presbyterum). Ebenso wird weiter unten nur Eventius mit Alexander zusammengebunden und in den Feuerofen geworfen, wogegen Theodolus auf den Zuruf der wunderbar Erhaltenen freiwillig ihnen nachspringt. Nach dem Märtyrertode ferner erhalten Alexander und Eventius ein gemeinsames Grabmal, während Theodolus allein „an einem andern Orte“ beigesetzt wird. Offenbar setzen die Acten also eine ältere Ueberlieferung voraus, welche nur das gemeinsame Martyrium des Alexander und Eventius kannte. Theodolus trat erst später hinzu, und dieser Umstand erklärt es, dass das Buch der Päpste ihm wenigstens einen geringeren Rang als dem Eventius anweist. Die Acten haben diesen Unterschied schon verwischt. Nimmt man endlich hinzu, dass Alexander nach den Acten erst durch den Tribun Quirinus von der Haft des Eventius und Theodolus in demselben Kerker erfährt, so darf man vielleicht auch in diesem Zuge eine spätere Ausschmückung der einfachern Angabe des Buchs der Päpste sehn. Ist dies aber richtig, so kehrt die Frage zurück, woher die Nachricht im Buch der Päpste entnommen sei.

Auf eine freilich schwache Spur leitet uns das hieronymianische Martyrologium. Hier lesen wir unter dem 3. Mai die Namen des Eventius und Alexander verzeichnet; einige Handschriften fügen noch einen heiligen Fortunatus hinzu, dessen die Acten Alexanders nirgends gedenken. Theodolus fehlt; Eventius steht vor Alexander, und letzterer führt hier ebensowenig wie im Sacramentarium Gregors des Grossen und in einigen anderen aus dem hieronymianischen geflossenen Kalendarien den Bischofstitel, den wenigstens die erstere Schrift sonst bei keinem Papste beizufügen vergisst. Dies alles führt auf die schon von Tillemont (memoires II. p. 634) angedeutete Vermuthung, dass der am 3. Mai gefeierte Alexander ursprünglich irgend ein andrer, nicht näher bekannter Märtyrer war, den man erst

später mit dem römischen Bischofe identificirte. Die römische Kirche, welche wir seit Damasus eifrig beflissen finden, die erblassten Erinnerungen an ihre Vergangenheit wieder aufzufrischen, benutzte den Gleichklang des Namens, um dem Bischofe Alexander einen Gedenktag und eine Grabstätte zu schaffen. So ergab sich von selbst die Notiz: Alexander episcopus via Nomentana milliario septimo V non. Mai. Der an erster Stelle gefeierte Eventius musste nun selbstverständlich an Alexander den Vorrang abtreten und sich mit der bescheidenen Rolle eines Presbyters und Leidensgefährten des vermeintlichen Bischofs begnügen. Theodolus, der die ältere Nachricht noch nicht kannte, wurde dem Alexander als Diakonus beigesellt. Wie die Acten mit ihrem quem dicunt ex oriente venisse noch deutlich genug verrathen, war er irgend ein auf's Gerathewohl aufgegriffener, vermuthlich irgendwo „im Oriente" an demselben Tag gefeierter Heiliger, den die neue römische Legende für sich annectirt und zu der Ehre eines Schicksalsgenossen des Papstes Alexander erkoren hat.

Der unter Leo dem Grossen angefertigte Papstkatalog fand diese Angaben schon vor, vermuthlich in einer Erweiterung des alten liberianischen Märtyrerkalenders oder in irgend einem anderen, seit Damasus angelegten Verzeichnisse kirchlicher Gedenktage. Die Enthauptung und die Bestattung an der Richtstätte ergab sich nach sonstigen Analogien von selbst. Es blieb noch übrig, durch eine ausführlichere Erzählung des Hergangs der durch das leoninische Papstbuch sanctionirten Feier zu Hülfe zu kommen. Zu diesem Zwecke erdichtete man frühestens in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die noch vorhandenen Acten [1]). Die Zeit der Handlung unter

---

1) Der sehr späte Ursprung dieser Acten ist schon von Baronius, Pearson und besonders von Tillemont (memoires II. 632 ff.) nachgewiesen. Der Widerlegungsversuch der Bollandisten (Acta SS. August. T. VI p. 142 sqq.) kann um so eher auf sich beruhen, als schon der nachconstantinische Titel comes utriusque militiae die Sache entscheidet. Weitere Merkmale einer spätern Abfassungszeit s. weiter unten im Text. Nur im Vorbeigehen sei noch an den Umstand er-

Trajan war einfach durch den liberianischen Katalog an die Hand gegeben. So weit ist also die Composition der Acten noch durchsichtig genug.

Dagegen erfordert das in den Acten ausser Alexander, Eventius und Theodolus auftretende Personal noch eine besondre Besprechung. Als Hauptpersonen treten, abgesehn von dem fabelhaften General der Infanterie und Cavallerie, Aurelianus, ein angeblicher Stadtpräfect Hermes und ein Tribun Quirinus, ferner die erlauchte Frau (illustrissima femina) Theodora die Schwester des Hermes, und Balbina die jungfräuliche Tochter des Quirinus auf, welche sämmtlich durch Alexander zum Glauben bekehrt worden. Von diesen sind wenigstens Hermes und Balbina schon aus dem liberianischen Kalendarium bekannt. Der Gedächtnisstag des Hermes ist der 28. August, seine Grabstätte die Krypta der Basilla an der alten salarischen Strasse (V kal. Septemb. Hermetis in Basillae Salaria vetere). Da aber nach derselben Quelle Basilla selbst erst im Jahre 304 (Diocletiano IX. et Maximiano VIII. consul.), also in der diocletianischen Verfolgung gemartert wurde, so folgt, dass auch Hermes erst in diese Zeit gehört und nicht schon zweihundert Jahre früher, wie die Acten Alexanders wollen, gelebt hat. Ein Stadtpräfect Hermes hat unter Trajan nicht existirt. Dagegen begegnet uns im Jahr 309 ein Stadtpräfect Aurelius Hermogenes, aus dessen Namen vielleicht die Legende sowol den comes utriusque militiae Aurelianus als den vermeintlichen Stadtpräfecten Hermes herausgesponnen hat. Von der Verehrung dieses Heiligen finden sich später noch verschiedene Spuren. Die Martyrologien feiern sein Andenken nach dem Vorgange des liberianischen Kalenders einstimmig am 28. August; Pelagius II. (577—590) erbaute ihm nach dem Buch der Päpste ein Coemeterium; Hadrian I. († 796) restaurirte nach derselben Quelle die Basilika der Heiligen Hermes, Protus, Hyacinthus und der

innert, dass nach den Acten Hermes ad limina [so ist statt des unsinnigen lumina zu lesen] Sancti Petri geht, um dort Hilfe zu suchen. Es versteht sich, dass dieser Ausdruck schon das Bestehen der basilica S. Petri voraussetzt.

Basilla, die alle nach dem liberianischen Verzeichnisse an derselben Stätte begraben liegen. Ein Hermeskloster zu Palermo erwähnt auch Gregor der Grosse (Registr. Gregorii VI, 42 nach der Ordnung der Benedictinerausgabe). Aber schon bei der Lebensbeschreibung Bonifacius I. (418—422) findet sich wenigstens in dem jüngeren Texte die Notiz, sein Gegenpapst Eulalius habe zu Antium ad S. Hermetem residirt. Die Legende welche Hermes mit Bischof Alexander in Verbindung bringt, verdankt ihre Entstehung vielleicht einer Verwechslung jenes Märtyrers aus der Zeit Diocletians mit dem Verfasser des Hirten, welcher ebenfalls öfters Hermes statt Hermas genannt wird, und wirklich noch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört. In den Acten Alexanders ist die Figur des Hermes mit solcher Vorliebe behandelt, dass der Bischof selbst gegen ihn fast in den Hintergrund tritt. Die Acten berichten von ihm unter andern, dass er nicht nur seine ganze Verwandtschaft, sondern auch 1250 Knechte mit Weibern und Kindern dem Christenthum zugeführt und darnach auch die Bekehrung des Tribuns Quirinus veranlasst habe. Um so bemerkenswerther ist der Umstand, dass von diesen Acten noch ein anderer nur im Eingange abweichender Text existirt, welcher geradezu die Ueberschrift „Leben des Hermes" führt. Derselbe ist griechisch geschrieben und in einer Handschrift der ambrosianischen Bibliothek erhalten (vgl. Acta SS. Mai. T. I. p. 375). Aus dem bisher über den griechischen Text Bekannten lässt sich nicht mit Sicherheit ersehen, ob er Original, oder wie Henschen annimmt, eine Uebersetzung aus dem Lateinischen ist. Die Legende des Hermes in den spätern Martyrologien zum 28. August ist aus unsern Acten geflossen. (Vgl. übrigens auch Acta SS. August. T. VI p. 142 sqq.).

Ausser Hermes wird auch Balbina schon um die Mitte des 4. Jahrh. erwähnt. Nach dem alten Depositionsverzeichnisse der liberianischen Chronik ist Bischof Marcus von Rom († 336) in Balbinae, d. h. in der Krypte der Basilica S. Balbinae bestattet, eine Nachricht, die das jüngere Papstbuch durch die ausdrückliche Angabe ergänzt, Marcus habe diese Basilica selbst

erbaut. Die Unterschrift eines Presbyters dieser Kirche begegnet uns in den Acten des römischen Concils vom Jahre 595 unter Gregor dem Grossen (Gregor. opp. ed. Bened. T. II. p. 1292 Mansi IX. p. 1228). Die älteren Martyrologien wissen von der heiligen Balbina noch nichts, die späteren (Zusätze zu Beda, Usuard, Ado u. s. w.) gedenken ihrer am 31. März. Die noch vorhandenen Acten (Acta SS. Mart. T. III. p. 900 sqq.), deren erster, von den Bollandisten nicht abgedruckter Theil sich auf Hermes bezieht, kennzeichnen sich deutlich als eine spätere Ergänzung der Acta Alexandri. Das Martyrium der Balbina, von welchem die Acten Alexanders nichts melden, erfolgt hiernach, nachdem ihr Vater Quirinus und der Stadtpräfect Hermes enthauptet sind; Aurelian verhört und verurtheilt erst die Balbina, unmittelbar darauf die Schwester des Hermes Theodora. Als Datum wird bei dem Tode der Theodora der 1. April genannt, eine Angabe, die sich offenbar auch auf den Tod der Balbina beziehen soll. Als Grabstätte der Balbina bezeichnen die Acten das Coemeterium Praetextati an der Via Appia, wo auch ihr Vater Quirinus und ihre Mutter Exuperia bestattet sein sollen. Doch ist diese Ortsbestimmung nur aus den Acten Alexanders geflossen; das Coemeterium Balbinae lag vielmehr an der via Ardeatina. Wie auch durch diesen Widerspruch bestätigt wird, hat die heilige Balbina, welcher Bischof Marcus eine Basilika weihte, mit der Alexanderlegende ursprünglich gar nichts zu schaffen. Theodora, deren Märtyrertod den Acten Alexanders ebenfalls unbekannt ist, soll dagegen bei ihrem Bruder Hermes, an der via Salaria unweit der Stadt im eignen Grundstücke begraben liegen. Ihr Gedenktag wird von Usuard, Ado, Notker u. A. übereinstimmend mit der actis Balbinae auf den 1. April gesetzt (vgl. Acta SS. April. T. 1 p. 5 sqq.). Diese Theodora ist ebenso wie der Tribun Quirinus nur aus den Acten Alexanders bekannt, und kam von da in die Acten der Balbina und in die Martyrologien. Als Todestag des Quirinus wird von den Martyrologien meist der 30. März genannt (vgl. auch Acta SS. Mart. T. III. p. 811 sqq.). Mit wie geringer Umsicht alle diese Angaben ersonnen wurden, beweist

auch der Umstand, dass man nicht einmal die Verwirrung in der Datirung der Gedächtnisstage bemerkte. Für Hermes war der Depositionstag durch den liberianischen Märtyrerkalender auf den 28. August, für Eventius und Alexander durch anderweite Tradition auf den 3. Mai bestimmt: trotzdem lassen die Acten Alexanders die beiden letztern bald nach Hermes gemartert werden. Auch die Ansetzung des Todestags der Balbina und Theodora auf den 1. April in den actis Balbinae stimmt übel genug zu der Annahme derselben, dass beide bald nach dem (am 28. August enthaupteten) Stadtpräfecten Hermes gemartert sein sollen. Vermuthlich war nämlich das Datum Kal. April. für den Märtyrertod einer Balbina anderweit überliefert und wurde nun von dem Legendenschreiber unbekümmert um die dadurch entstehenden Widersprüche mit den Acten Alexanders wiederholt. Noch grösser wird die Confusion bei den späteren Martyrologen, welche nach den actis Balbinae den Todestag der Theodora auf den 1. April ansetzen, und danach den Tod des Quirinus und der Balbina, jenen auf den 30., diesen auf den 31. März berechnen. Dabei vergass man völlig, dass ja Quirinus und Hermes nach den actis Balbinae gleichzeitig enthauptet sein sollen, der Tod des ersteren also unmöglich auf den 30. März fallen kann, wenn letzterer erst am 28. August Märtyrer wurde.

Eine besondre Bedeutung haben Balbina und Theodora in der römischen Tradition noch durch die Verbindung erhalten, in welche die Acten Alexanders sie mit der Kettenfeier des Petrus setzen. Die Acten (deren Text hier in einer kürzeren und in einer weiteren Recension vorliegt, vgl. Acta SS. Mart. T. III. p. 900) erzählen, Balbina, durch die Halskette des Alexander von einem Kropfe geheilt, habe die Kette andächtig geküsst. Da befiehlt ihr Alexander, davon abzulassen, und vielmehr die Ketten des heil. Petrus zu suchen, welche dieser Verehrung würdiger seien. Balbina gehorcht, erlangt nach vieler Mühe die Ketten des Apostels und übergibt sie darauf an Theodora, die erlauchte Schwester des heil. Hermes. Wie und woher Balbina die Ketten erlangt habe, wird ebenso

wenig gesagt, als was darnach mit denselben geschehen sei. Beda (Hom. ad vincula S. Petri opp. ed. Colon. 1688 T. VII. p. 360) fügt noch weiter hinzu: Die Ketten seien in Jerusalem gefunden worden, und berichtet, Balbina habe durch sie die von der Kette Alexanders vergeblich erhoffte Heilung erlangt, Alexander aber habe, als er den Kerker verliess, den 1. August zur Kettenfeier des Petrus bestimmt und die Kirche S. Petri ad vincula, in welcher die Ketten dem andächtigen Volke zum Küssen dargeboten werden, erbaut. Diese weiteren Nachrichten stammen schwerlich aus einem andern Texte der Alexanderacten, sondern aus einer noch beträchtlich jüngeren Tradition. Die Kirche S. Petri ad vincula ist nach glaubwürdiger Kunde erst unter Papst Sixtus III. († 440) erbaut, und gleichzeitig das Fest der Kettenfeier am 1. August eingeführt worden, angeblich um die damals noch bei dem heidnischen Volke Roms an diesem Tage üblichen göttlichen Ehrenbezeugungen für Kaiser Augustus zu verdrängen. Als Erbauer der Kirche wird bald Papst Sixtus III. selbst, bald die Kaiserin Eudoxia, die Tochter Theodosius' II. und Gemahlin Valentinians III. genannt, welche die heiligen Reliquien von ihrer Mutter Eudokia erhalten haben soll [1]). Eudokia aber habe sie in Jerusalem für theures Geld von einem Juden erworben. Pelagius II. († 590) und Hadrian I. († 796) restaurirten die Kirche: in der Lebensbeschreibung des letzteren Papstes merkt dies auch der liber Pontificalis ausdrücklich an. Gregor der Grosse († 604) verordnete die Aufnahme einer eignen Missa pro festo Vinculorum ins römische Sacramentarium.

---

1) Vgl. über die romanhaften Schicksale dieser Eudoxia Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom 1 S. 202 ff. Ihre Mutter Athenais, nach der Taufe Eudokia genannt, ging im Jahre 439 von Constantinopel nach Jerusalem. Nach Sokrates (h. e. VII, 47) unternahm sie die Reise in Folge eines Gelübdes, welches sie lösen musste, sobald sie ihre Tochter verehelicht gesehen, und beschenkte bei dieser Gelegenheit theils auf der Hinfahrt theils auf der Rückfahrt die Kirchen in Jerusalem und „in allen Städten des Orients" mit allerlei Ehrengaben. Für die Zeitbestimmung vgl. Baronius Martyrol. Rom. zum 1. August.

Die Nachricht von der Erbauung der auch nachmals Eudoxiae ad vincula genannten Basilika durch die Gemahlin Valentinians III. findet sich in ihrer einfachsten Gestalt in der handschriftlichen Erzählung eines Wunders, welches der h. Cäsarius von Terrarina an Eudoxia vollbracht haben soll (Acta SS. Jun. T. V p. 450). Dort heisst es von der Kaiserin: tantum in Christi fide et amore profecerat, ut beati Petri apostoli amore basilicam quae ad Vincula nuncupatur, in Urbe constitueret, quae usque hodie Eudoxiae nuncupatur. Auf Sixtus III. als Erbauer dieser Kirche wird gewöhnlich eine Stelle der unter den Werken seines Nachfolgers Leo's des Grossen befindlichen Homilie auf das Makkabäerfest bezogen (Hom. XIX in natali, SS. VII fratrum martyrum Machabaeorum in Leonis opp. T. I p. 453 sqq. ed. Ballerin.). Der Redner gedenkt dort einer am 1. August stattfindenden Doppelfeier des Makkabäerfestes und der Erbauung der Kirche und erwähnt dabei den Erbauer mit den ehrenden Worten: qui hoc die antiquam festivitatem huius loci consociatione geminavit, magnificus quidem structor parietum, sed magnificentior exstructor animarum. Allerdings ist die Aechtheit der Homilie nicht unbestritten: die Ballerini schreiben sie vielmehr dem Augustinus zu, weil zu Leo's Zeit das Makkabäerfest wohl in Afrika, aber noch nicht in Rom gefeiert worden sei. Indessen reichen die Gegengründe nicht aus. Von einer andern Doppelfeier am 1. August ausser der angegebenen ist nichts bekannt; das Makkabäerfest aber scheint gegen Ende des 4. Jahrh. schon allgemein im Abendlande gefeiert worden zu sein (vgl. Baronius Martyrol. Romanum p. 343), und ebenso gedenkt seiner das (freilich vielfach überarbeitete) Kalendarium des Gelasius. Da nun die Beziehung der Homilie auf Sixtus III. unter Voraussetzung der Aechtheit auch von den Ballerini zugestanden wird, so steht schwerlich etwas Gegründetes im Wege, unter der Kirche, deren Gründungstag der Redner feiert, wirklich die Kirche S. Petri in vinculis zu verstehen. Die anderweite Nachricht von der Erbauung der Kirche durch die Kaiserin Eudoxia kann um so mehr zur Bestätigung dienen, da Eudoxia und Sixtus III. gleichzeitig in Rom lebten. Ver-

muthlich hat also Eudoxia im Einverständnisse mit dem Papste die Kosten der Stiftung bestritten, Sixtus aber die Weihe des Gotteshauses vollzogen. Allerdings weiss nun das Buch der Päpste wohl von der Erbauung (oder Restauration) der Kirche Sta Maria Maggiore sowie der Basilika des h. Laurentius, nicht aber der Eudoxiakirche durch Sixtus III. zu erzählen. Letztere wird in dieser Quelle zuerst unter Symmachus (498—514), in dessen Lebensbeschreibung (nach dem jüngeren Texte) ein Presbyter ad vincula S. Petri apostoli vorkommt, erwähnt. Indessen führt auch die alte Inschrift der Eudoxiakirche die Weihe derselben ausdrücklich auf Sixtus III. zurück. Dieselbe lautet folgendermassen:

Hoc domini templum Petro fuit ante dicatum,
Tertius antistes Systus sacraverat olim.
Civili bello destructum post fuit ipsum,
Eudoxia quidem totum renovavit ibidem:
Pelagius rursus sacravit papa beatus,
Corpora sanctorum condens ibi Machabaeorum.

Die Inschrift begeht den Anachronismus, die Eudoxia statt mit Sixtus III. erst mit dem spätern Restaurator der Kirche Pelagius II. in Verbindung zu bringen: die Nachricht über den „dritten Antistes Systus" gewinnt dadurch aber nur an Zuverlässigkeit. Der Ausdruck Petro dicatum besagt natürlich nur, dass die Kirche (schon vor ihrer nachmaligen Zerstörung) dem Petrus geweiht war, nämlich eben von Sixtus III., nicht aber, wie man es später verstand, dass sie von Petrus geweiht worden sei. Die vorher erwähnte chronologische Verwirrung aber begegnet uns noch einmal in einer in die Sammlung des Petrus de Natalibus (catal. sanctt. VII, 3) aufgenommenen Legende, welche ebenfalls erzählt, Eudoxia habe sich mit Papst Pelagius II. zur Einführung des Festes S. Petri in vinculis am 1. August vereinigt, um den Römern die heidnische Feier des Kaiser Augustus abzugewöhnen. Zugleich setzt aber der Legendenschreiber bereits die Erzählung der Acta Alexandri von der Auffindung der Ketten des Petrus voraus. Er weiss von zwei Ketten, einer jerusalemischen, die Petrus unter Herodes

(Agrippa), und einer römischen, welche er unter Nero (nach der Sage im mamertinischen Kerker) getragen; die letztere sei unter Alexander wiederaufgefunden worden, die erstere habe Eudoxia die Gemahlin Valentinians III. von einer Wallfahrt nach Jerusalem mitgebracht. Als nun Eudoxia ihre jerusalemische Kette vorzeigt, bringt der Papst auch die römische hinzu, beide vereinigen sich durch ein Wunder zu einem untrennbaren Ganzen und diese vereinigte Kette wird darauf in der Kirche S. Petri ad vincula aufbewahrt. Aehnlich lautet die Erzählung in anderen Legendarien (vgl. Acta SS. Jun. Tom. V p. 451) und im neueren Breviarium Romanum zum 1. August, nur dass dieses die Gemahlin Valentinians III. noch richtig von ihrer Mutter unterscheidet, und letzterer, welche im Jahre 439 wirklich nach Jerusalem reiste, die Erwerbung der jerusalemischen Kette zuschreibt. Offenbar liegt in beiden Berichten eine spätere Ausgleichung zwischen der geschichtlichen Thatsache der Erbauung der Eudoxiakirche und der in den Acten Alexanders enthaltenen Sage vor. Eine weitere Fortbildung ist die vermuthlich aus Missverständniss der vorerwähnten Inschrift entstandene Nachricht einiger Handschriften (codd. Corbei. und Lucc.) des Martyrologium Hieronymianum hinter der Erwähnung des Makkabäerfestes zum 1. August, dass diese Kirche von Petrus selbst zur Erinnerung an seine Befreiung von den Ketten gestiftet worden sei (Romae dedicatio primae ecclesiae a beato Petro constructae et absolutio eius a Vinculis), und die bereits angeführte Angabe Beda's, Alexander sei der Erbauer der Kirche und der Stifter des Festes gewesen. Aus allen diesen Nachrichten haben römische Theologen die kritiklose Annahme combinirt, dass die Kirche in der That schon von Petrus erbaut, von Alexander bei Wiederauffindung der mamertinischen Ketten, und danach von Sixtus III. und Eudoxia abermals renovirt worden sei!

Es leuchtet aber ein, dass vor der Erbauung der Kirche ums Jahr 440 von einem Fest der Ketten Petri in Rom nicht die Rede sein kann. Erst damals wurde diese, im Oriente schon früher übliche Festfeier, welche das auf denselben Tag

fallende Makkabäerfest bald an Glanz überstrahlte, nach Rom übertragen. Von der angeblichen Auffindung der mamertinischen Ketten unter Alexander wusste man damals noch nichts. Die älteste Kunde weiss nur von den jerusalemischen, nicht von den römischen Ketten zu erzählen und bezieht das Fest auf die wunderbare Befreiung des Apostels aus dem Kerker des Herodes (vgl. Apgesch. 12, 3 ff.). Die Griechen begehen das Gedächtniss desselben am 16. Januar (vgl. über den doppelten Festkanon und die Festlection Acta SS. Jun. T. V p. 449). Die auf dieses Fest bezügliche Homilie, die unter den Namen des Johannes Chrysostomos auf uns gekommen ist (lateinisch bei Surius zum 1. August), besagt, die Kette sei von den jüdischen Gefangenwärtern auf Kinder und Kindeskinder vererbt und später als die Kaiser christlich geworden, nach Constantinopel in die dortige Peterskirche gebracht worden. Von einer in Rom aufbewahrten Kette des Apostelfürsten erwähnt der Redner nichts, scheint vielmehr das Gegentheil durch die Bemerkung voraus zu setzen, dass Rom seinen Leib und sein Grab, Constantinopel hingegen gewissermaassen zur Entschädigung seine Ketten erhalten habe[1]).

Wäre der Verfasser dieser Homilie wirklich Chrysostomos, und nicht vielmehr ein andrer Bischof von Constantinopel (nach Baronius, Martyrol. Rom. zum 1. August Proklus oder Germanus), so würde sie zugleich beweisen, dass Constantinopel schon vor der Reise der Eudokia nach Jerusalem die Ketten des Petrus bewahrte. Indessen ist die Unächtheit unzweifelhaft. Das templum apostoli Petri, welches der Redner erwähnt, d. h. wohl die basilica Petri et Pauli nahe bei der Kaiserburg, welche wirklich Reliquien der beiden Apostel barg, ist erst ums Jahr 519 von dem damaligen Comes und nachmaligen Kaiser

---

1) consentaneum fuit, se ipsum his qui per eum Christo crediderunt, distribuere atque impartiri: et veteri quidem Romae venerandi sui corporis depositionem ac sepulturam largiri, huic autem regali et novae urbi eorum quae passus est symbola atque insignia relinquere, et sanctissimi corporis loco suavissimarum catenarum munere urbem hanc afficere.

Justinianus erbaut. Die Reliquien erhielt er von dem römischen Bischofe Hormisda geschickt, nach welchem die Kirche auch den Namen titulus Hormisdae führte (vgl. Baronius annal. ad ann. 519 Nr. 93—97. 119). Ferner ersehen wir aus einer andern, unzweifelhaft ächten Homilie des Chrysostomos (hom. 8 in epist. ad Eph. opp. ed. Montfaucon T. XI p. 52 sqq.), dass zu seiner Zeit in Constantinopel noch keine Ketten irgend eines Apostels gezeigt wurden, obwohl schon damals die Rede ging, es seien dergleichen Reliquien noch vorhanden [1]). Die Homilie zählt in Veranlassung der Stelle Eph. 4, 1 die verschiedenen Fesselungen des Paulus auf; von Petrus erwähnt sie lediglich die Fesselung in Jerusalem unter Herodes Agrippa, von welcher er nach dem Berichte der Apostelgeschichte durch ein Wunder befreit wurde. Die Sage von den noch vorhandenen Ketten, deren der Redner gedenkt, bezieht sich gar nicht auf Petrus, sondern nach dem Zusammenhange unzweifelhaft auf Paulus. Wo die von Chrysostomos erwähnten Reliquien aufbewahrt wurden, geht aus der Rede selbst ebenso wenig hervor als der Kerker des Paulus, dessen der Redner gedenkt, eine nähere Bestimmung zulässt. Gesetzt aber selbst, es wäre unter letzterem speciell der römische Kerker des Pau-

1) Die Hauptstellen lauten (a. a. O. p. 53): *οὐδὲν τῆς ἁλύσεως ἐκείνης* (Eph. 4, 1) *μακαριώτερον. ἐβουλόμην ἐν τοῖς τόποις γενέσθαι νῦν ἐκείνοις (λέγεται γὰρ ἔτι μένειν τὰ δεσμὰ) καὶ ἰδεῖν καὶ θαυμάσαι τοὺς ἄνδρας ἐκείνους, τοῦ πόθου τοῦ χριστοῦ. ἐβουλόμην ἰδεῖν τὰς ἁλύσεις, ἃς δεδοίκασι μὲν δαίμονες καὶ φρίττουσιν, αἰδοῦνται δὲ ἄγγελοι.* (p. 54): *. . . εἰ τῶν ἐκκλησιαστικῶν φροντίδων ἐκτὸς ἤμην, καὶ τὸ σῶμα εὔρωστον εἶχον, οὐκ ἂν παρῃτησάμην ἀποδημίαν τοιαύτην ποιήσασθαι ὑπὲρ τοῦ τὰς ἁλύσεις μόνον ἰδεῖν, ὑπὲρ τοῦ τὸ δεσμωτήριον ἔνθα ἐδέδετο.* Die vermeintliche Uebersetzung, welche Krüll, Christliche Alterthumskunde (Regensburg 1856) Bd. II S. 366 unter Anführungszeichen von der Stelle gibt, ist ein willkürlich zurechtgemachtes und gefälschtes Citat. Grade die entscheidenden Worte, welche das Vorhandensein der Ketten der beiden Apostel in Rom beweisen sollen, fehlen im Texte des Chrysostomos: „Hielten mich nicht die Pflichten meines Amtes und die Schwachheit meines Körpers zurück, wie freudig würde ich die Pilgerfahrt nach Rom antreten, nur um die Ketten und das Gefängniss des Petrus und des Paulus zu sehen."

lus gemeint, so beweist dies noch nicht, dass man auch seine Ketten in Rom bewahrte, und noch weit weniger, dass dies auch mit den Ketten des Petrus der Fall war. Auch das angebliche Zeugniss Augustins, welches man für die Verehrung der Ketten beider Apostel in Rom hat anführen wollen (Vgl. das breviarium Rom. zum 1. Aug. und Acta SS. Jun. T. V p. 450), ist einfach zu streichen. Denn die Homilie in natali apostolorum Petri et Pauli, deren Schluss eine lobpreisende Erwähnung der Ketten der Apostel enthält, ist längst von den Herausgebern unter die unächten Stücke verwiesen (serm. 203 append. opp. ed. Benedict. T. V P. II p. 338, früher sermo 29 de sanctis). Die vorhererwähnte Festhomilie auf die constantinopolitanische Kettenfeier scheint vorauszusetzen, dass die Ketten des Petrus schon vor ihrer Uebertragung nach Constantinopel in Jerusalem bekannt waren: dieselben sollen, wie es heisst, in Folge des eifrigen Bemühens der christlichen Kaiser, alle Ereignisse aus der Lebensgeschichte Christi und seiner Apostel in gebührenden Ehren zu halten, zum Vorschein gekommen, und (von Jerusalem) nach Constantinopel gebracht worden sein [1]. Indessen ist über den Zwischenraum zwischen Auffindung und Uebertragung nichts gesagt und man könnte sogar, die Unächtheit der Rede vorausgesetzt, in der ganzen Erzählung lediglich eine Reminiscenz an die Auffindung der Ketten durch die Kaiserin Eudokia vermuthen.

Für die Annahme aber, dass man in Rom schon vor der

---

1) catenas illas in carcere derelictas ipsi Herodis ministri, quibus divinae cognitionis lumen effulsit, clam sustulerunt, et apud seipsos veluti thesaurum quemdam, eas conservaverunt. Quod vero a patre suo ut dicitur traditum et de catenis illis narratum sibi quisque acceperat, posteris suis deinceps credebat et tuto in loco catenas illas occultas servabat, quoad et Judaica natio bello devicta captis Hierosolymis ad nihilum redacta est, et superstitioso idololatriae errore sublato Romanorum sceptra ad Imperatores qui Christi fidem sequebantur translata sunt. His autem Christi et apostolorum facta omni honore prosequi studentibus, haec etiam apostoli Petri catena manifesta facta est et ab illis ad urbem hanc regiam translata in apostoli Petri templo reposita est.

Zeit Sixtus' III. Ketten des Petrus zeigte, fehlt jeder Beweis. Gewiss wird der römische Klerus nicht lange gezögert haben, die jerusalemische Reliquie durch eine noch berühmtere aus der angeblichen Gefangenschaft des Apostels im mamertinischen Kerker, die man selbst aufwies, in den Schatten zu stellen. Aber die Kettenfeier des Petrus wurde auch in Rom ursprünglich nur als ein Fest der Befreiung des Apostels aus dem Gefängnisse begangen (festum absolutionis S. Petri a vinculis), und dieses Fest konnte sich natürlich nur an die jerusalemischen, nicht an die römischen Ketten anschliessen, da der Apostel ja, wie die Sage geht, aus dem mamertinischen Kerker sofort zum Tode geführt wurde. Noch das Sacramentarium Gregors des Grossen (opp. Gregorii ed. Benedict. T. III p. 117) gibt als Gegenstand der Feier ausdrücklich die Befreiung des Apostels von seinen Ketten an: das zum 1. August vorgeschriebene Gebet lautet: „Gott, der du den seligen Apostel Petrus von den Ketten befreit und unversehrt hast aus dem Kerker herausgehen lassen, wir bitten dich, befreie auch uns von den Ketten unsrer Sünden u. s. w.“ Erst die Verpflanzung der Festfeier aus dem Oriente nach Rom gab also Veranlassung zu der Sagenbildung über die Auffindung der römischen Ketten unter Alexander und ihre wunderbare Vereinigung mit den jerusalemischen unter Sixtus III. Diese Sage kann also frühestens in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts aufgekommen sein.

Warum man grade den Episkopat Alexanders als Zeitpunct fixirte, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln. Die Acten führen zwar den Auftrag an Balbina, die Ketten zu suchen, auf Alexander zurück, wissen aber noch nichts von der Einsetzung der Feier und von der Erbauung der Kirche durch diesen Bischof. Vielmehr scheint nach der Meinung des Legendenschreibers Alexander mit seinen Leidensgefährten vorher getödtet worden zu sein. Wenn derselbe nun weiter erzählt, Severina die fromme Gemahlin des Comes Aurelianus habe nach Bestattung der heiligen Leichname auf ihrem Grundstück „an der Schwelle der Heiligen“ gelegen, bis der heilige Bischof Sixtus vom Oriente kam und auf Bitten der Severina an der

Begräbnisstätte einen Bischof ordinirte [1]), so liegt die Vermuthung nahe, dass der Verfasser auch das Fest der vincula Petri erst auf den Nachfolger Alexanders, Xystus oder Sixtus I. zurückführen wollte. Ist diese Combination richtig, so fällt auch auf die ganze Sagenbildung ein überraschendes Licht. Die Einführung des Kettenfestes ist dann einfach von Sixtus III. auf den ersten Bischof dieses Namens zurückdatirt, und nachträglich mit der Märtyrergeschichte seines Vorgängers Alexander in eine freilich noch ziemlich lose Verbindung gesetzt. Die den Angaben des Buchs der Päpste widersprechende [2]) Notiz von der Ankunft Sixtus' I. aus dem Orient enthält dann wohl noch eine Reminiscenz an den orientalischen Ursprung der von einem römischen Bischof Sixtus eingeführten Feier der vincula Petri [3]). Wie unsicher übrigens die römische Tradition in diesem Puncte auch nachmals noch blieb, beweist eine untergeschobene Schrift des Hieronymus an Eustachium über

---

1) tamdiu iacuit ante limina sanctorum, quos ipsa sepelierat, donec venisset de Oriente sanctus Sixtus episcopus, a quo impetravit Severina, ut in eodem loco praedii ipsius ordinaretur episcopus, qui omni die quae sunt sancta martyribus celebraret: ideoque locus ipse habet proprium sacerdotem usque in hodiernum diem. Der griechische Text liest: *μέχρις ὅτου ἐκ τῶν τῆς ἀνατολῆς παρεγένετο μερῶν ὁ ἁγιώτατος Ξίστος, ὅντινα καὶ ᾔτησεν ἡ Σευερίνα ἐν τῷ αὐτῷ προσήκοντι αὐτῆς ἐπίσκοπον αὐτὸν καταστῆναι, ὅπως διὰ παντὸς τὰ προσήκοντα τοῖς μάρτυσιν ἐπιτελεσθήσονται· καὶ διὰ τοῦτο ὁ τοιοῦτος τόπος μέχρι τῆς σήμερον οἰκεῖον ἐκληρώσατο ἱερέα.* Die Ordination eines „Bischofs" an der Grabstätte der Heiligen durch Sixtus I. kommt natürlich auf Rechnung des Legendenschreibers; glaubwürdig dagegen ist die Notiz, dass daselbst an der via Nomentana milliario VII. später eine Kirche zu Ehren der Heiligen mit einem eignen Priester bestand.

2) Der liber Pontificalis nennt Sixtus I. schon in dem ältesten Texte vielmehr einen Römer (natione Romanus ex patre pastore de regione Via Lata), dagegen ist Sixtus II. nach derselben Quelle ein Grieche (natione Graecus ex philosopho). Sixtus III. heisst wieder ein Römer (natione Romanus ex patre Xisto). Die Legende hat also auch Xystus I. mit Xystus II. verwechselt.

3) Merkwürdig ist übrigens der schon oben erwähnte Umstand, dass auch der „Presbyter" Theodolus aus dem Oriente gekommen sein soll.

die Ketten des Petrus (vgl. Baron. martyrol. Rom. l. c.), welche die Einsetzung der Feier vielmehr auf Kaiser Constantin und Papst Silvester zurückführt.

Zur Zeit des Papstes Hormisda (514—523) war die Sage von den römischen Ketten des Apostelfürsten schon ausgebildet. An denselben richtete der nachmalige Kaiser Justinianus die Bitte, ihm für die neuerbaute Basilika des Petrus und Paulus in Constantinopel neben andern Reliquien sanctuaria beatissimorum apostolorum Petri et Pauli, speciell wenn's möglich wäre etwas von den Ketten der heiligen Apostel zu übersenden, und der Papst kam, wie das Schreiben vom 2. September 519 zeigt, dieser Bitte nach (vgl. Jaffé, regesta Pontif. p. 69. Mansi coll. concil. VIII 482. 485. Thiel epp. Rom. Pontif. T. I p. 873 sq. 875 sq. 887. Baronius annales l. c.). Unter den übersendeten „Heiligthümern" haben sich natürlich nicht die Ketten selbst, die auch nachmals in Rom verblieben, wahrscheinlich aber abgeschabte Eisentheile derselben befunden, dergleichen späterhin Gregor der Grosse bei verschiedenen Anlässen verschenkte (Registr. Gregori ed. Bened. I, 31. III, 48. VI, 6. VII, 28. IX, 122). Dass man zu Rom im 6. Jahrh. neben den Ketten des Petrus auch die des Paulus zeigte, geht auch anderweit aus Gregor's Briefwechsel hervor (Registr. ed. Bened. IV, 30). Die Verbindung aber, in welche von der Zeit des Hormisda an die Ketten des Petrus mit denen des Paulus gebracht sind, beweist, dass man seit dem Ende des 5. oder dem Anfange des 6. Jahrh. in Rom neben andern Reliquien des Apostelfürsten auch die Ketten, die er im mamertinischen Kerker getragen, zu besitzen meinte.

Anzeigen.

Ehrt, Carl. — Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen historisch-kritisch untersucht. Deutsche Bearbeitung einer gekrönten Preisschrift. Leipzig 1869. 8. IX und 144 S.

Die Ammon-Stiftung zu Dresden hatte am 16. Jan. 1868 als Thema einer Preisschrift gestellt: „Examinetur sententia eorum, qui hos et illos inter

psalmos Maccabaeorum aetate compositos statuerunt.“ Die Schrift des Verf., welche das Dasein makkabäischer Psalmen völlig bestritt, wurde gekrönt. Die Preisrichter vermissten nur 1) die Hinweisung auf den Umstand, dass in den die Geschichte des Bundesvolkes durchgehenden Psalmen keine Erwähnung sich vorfände, welche eine spätere Zeit als die des babylonischen Exils anzeige, 2) auf die Thatsache, dass ein dem letzten Buche angehörender Psalm (136) durch Jerem. 33, 11 als zur Zeit dieses Propheten in stehendem Gebrauch befindlich bezeugt sei. Bei der deutschen Ausarbeitung konnte sich der Verf. von der Richtigkeit der ersten Ausstellung nicht überzeugen, kam vielmehr zu dem Hauptergebniss, dass die esra-nehemianische Wiederherstellungszeit mit ihren äussersten Ausläufern den jüngsten Psalmendichtern, von denen noch Lieder Aufnahme im ATlichen Liederbuche fanden, reiche Stoffe geliefert hat. Auch das Zeugniss des Jeremia konnte ihm nicht beweisend erscheinen. Um so entschiedener sucht er die Annahme makkabäischer Psalmen, selbst in der maassvollen Beschränkung des Holländers A. Küenen (Historisch-kritisch Onderzoek naar het ontstan en de vorzameling van de Boeken des Ouden Verbonds, Leyden 1865) und Th. Nöldeke's (die ATliche Literatur, Leipz. 1868. S. 132 f.), abzuwehren.

Das Ergebniss seiner Untersuchung fasst Ehrt (S. 119) so zusammen: „Die beiden jüngsten Psalmenbücher (Ps. 90—150) sammt den vermeintlichen Makkabäerpsalmen der drei ersten Bücher (Ps. 1. 2. 44. 59. 60. 74. 79. 80. 83) müssen spätestens bis Mitte des vierten Jahrhunderts verfasst gewesen sein. Zu dieser Zeit war die Sammlung der Psalmen geschlossen und trug schon dieselbe redactionelle Gestalt wie heute noch. Dies beweist das Zeugniss des Chronisten, der den fünftheiligen Psalter kennt, sowie zahlreiche Anführungen und Citate aus dem Psalmenbuche bei Jon., in Thren., bei Esra, Nehem. und in anderen kanonischen Schriften des A. T.'s. Hauptresultat: Psalmen aus der Makkabäerzeit konnten keine Aufnahme in der Psalmensammlung mehr finden, der Hypothese von nachträglicher Einschaltung solcher Lieder kommt die genaue Einzelprüfung der betreffenden Psalmen nicht zu statten. Das negative Resultat war zu ergänzen durch positive Nachweise des bestimmten Zeitalters sowohl ganzer Psalmengruppen, Psalmensammlungen als auch einzelner Psalmen selbst. Einzelexegese war hier das eine Fundament unserer Beweisführung; das andere eine unbefangene Prüfung der in den einzelnen Liedern vorkommenden historischen Spuren. Diese historisch-exegetische Erörterung führte zu dem wichtigen Ergebnisse: die auf die Geschichte des Bundesvolkes in den einzelnen fraglichen Psalmen enthaltenen Beziehungen zeigen keine spätere Zeit an, als die esra-nehemianische Aera mit ihren äussersten Ausläufern. Die Entstehungszeit des jüngsten Psalmen (119) fällt in den Ausgang der persischen Weltherrschaft.“

Dieser Nachweis ist dem Verf. offenbar nicht gelungen, so wenig wir die übergrosse Ausdehnung makkabäischer Psalmen irgend vertheidigen wollen. Die vier Psalmen, welche er (S. 11 f.) genau erörtert (44. 74. 79. 83), gehören nun einmal der makkabäischen Zeit an. Bei Ps. 74 kann sich Ehrt nicht anders helfen, als so, dass er v. 8, wo von Verbrennung der Synagogen die Rede ist (אָמְרוּ בְלִבָּם נִינָם יָחַד שָׂרְפוּ כָל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ), den Text ändert (שָׁרְפוּ כל־ für שַׁבָּת וְכָל־), wozu auch die Uebersetzung der LXX (*καταπαύσωμεν τὰς ἑορτὰς τοῦ κυρίου*) kein Recht giebt. Da hat Ehrt die Synagogen offenbar selbst verbrannt. Der Sinn soll sein: „Sie sprechen in ihrem Herzen: Lasset uns dies alles vernichten: den Sabbat und die heiligen Festzeiten im Lande.“ Aber נינם יחד kann, wenn das erstere Wort eine Verbalform ist, nur heissen: „Lasset uns sie unterdrücken sämmtlich.“ V. 9 lesen wir ferner: „Unsere Zeichen sehen wir nicht, kein

Prophet ist mehr da, und niemand bei uns, der da wüsste, wie lange." Da ist es doch einleuchtend, dass der Psalmist in einer prophetenlosen Zeit, also lange nach dem Exil gedichtet hat. Was will es heissen, wenn Ehrt (S. 16) behauptet: nicht darauf komme es dem Dichter an, auszusagen, dass überhaupt kein Prophet mehr vorhanden sei, die Existenz von Propheten überhaupt zu leugnen, sondern das beklage er, „dass Propheten nicht mehr vorhanden, welche weissagen könnten, wie lange das Leiden noch währe." So muss man den Worten Gewalt anthun, um die Abfassung dieses Psalms in der makkabäischen Zeit zu leugnen! Das ist bei unserm Verf. um so auffallender, da er bei dem B. Daniel die Abfassung in der makkabäischen Zeit, sogar nach dem Tode des Antiochos Epiphanes, selbst überwiegend wahrscheinlich findet (S. 35), auch dem Ps. 110 keine direct-messianische Fassung geben will (S. 116 f.)

Die Behauptung, es gebe auch nicht einen einzigen Psalm aus der makkabäischen Zeit, ist eine Uebertreibung, mit welcher man gegen die entgegengesetzte Behauptung, die meisten Psalmen gehören erst dem makkabäischen Zeitalter an, nicht viel ausrichten kann. Sonst hat sich der Verf. Mühe gegeben, und ich leugne gar nicht, dass der Chronist, von welchem Ehrt (S. 71) auffallender Weise den Verf. von Esra und Nehemia unterscheiden will, schon ziemlich unsere Psalmensammlung voraussetzt; ich glaube selbst, dass nur noch vereinzelte Psalmen aus der makkabäischen Zeit in der kanonischen Sammlung Aufnahme gefunden haben. Dieser Ansicht steht auch die griechisch-alexandrinische Uebersetzung der Psalmen, welche Ehrt (S. 24. 128 f.) schon spätestens in die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. setzen möchte, nicht im Wege. A. H.

Novum Testamentum graece. recensuit inque usum academicum omni modo instruxit Constant. Tischendorf. Editio academica ex triglottis stereotypa sexta, prolegomenis emendatis auctisque, cum tabula duplici terrae sanctae Lipsiae: Hermann Mendelssohn, Parisiis: A. Franck, Londini: Williams et Norgates, New-York.: L. W. Schmidt, MDCCCLXX. 12.

„Aber jetzt, mein lieber Herr Doctor, hier erst bekommen Sie die Krone aller Neutestamentausgaben unseres unsterblichen Kritikers, Herrn Dr. Tischendorf! Sehen Sie, es kommt auch an vier Enden der Welt zugleich heraus, in Leipzig, Paris, London und New-York, und die Druckorte fallen gleich in anmuthiger, sinnreicher Kreuzgestalt dem Leser ins Auge: Kaufen Sie es gleich und behalten es wie ein Kleinod!" Mit diesen Worten begrüsste mich an einem schönen Morgen dieses Jahres mein alter Buchhändler mit verklärtem Gesicht und bot mir das novissimum novum testamentum hin. Halb gläubig, halb ungläubig, im Geheimen nicht wenig verwundert über die Ausgiebigkeit der morgenländischen Klöster, welche, wie ich mir dachte, also schon wieder neue Handschriften zu neuen Editionibus Novi Testamenti geliefert, gab ich den Thaler hin, wenn man auch in solchen Kriegsläuften monetam zweimal beschauen thut, bevor man sie ausgibt, oder etwa einem verwundeten Wehrmann zu Gute kommen lässt, wenn nicht gar zu einer Prämie zusammenspart für eine eroberte Fahnenstange. Aber die wissenschaftliche Theologie trug einstweilen über die rein praktische den Sieg davon, für letztere ist namentlich in jetzigen bewegten Zeiten noch ein weites Feld der Thätigkeit offen; Du willst doch auch kein Idiot sein, und so trug ich besagtes Kleinod, auch äusserlich so klein, dass man es ganz gut im Nothfalle im Busen tragen konnte, schmunzelnd nach Hause. Unterwegs guckt' ich nur so ein wenig hinein und sah wirklich die Kreuzgestalt der Druckorte:

Kreuzgestalt den äusseren Sinnen
summte ich aus Knapp's herrlichem Liederschatz;
Doch lichte Herrlichkeit von Innen;
diese „lichte Herrlichkeit" soll dich im hier gegebenen Falle dann bei Hause erquicken, und ich freute mich zum Voraus, wie ich mich bei verhängten Fensterläden bei solcher Hitze an den neuen fructibus spiritus sancti erquicken wollt'!

Aber o weh! die „lichte Herrlichkeit" wollte nirgends heraus! Statt derselben ward mir beim Lesen und Vergleichen dieser 70ger Ausgabe mit dem alten Testament von 1865 immer dunkler vor den Augen; und beim Jalousieöffnen ward mir noch dunkler, ich konnte mir die Augen ausreiben wie ich wollt'. Das ist ja der alte Theile Lipsiensis, mit welchem das zage Studentlein seiner Zeit ins Collegium Matthaei lief; einzelnen Formenquark abgerechnet, sind ja alle Lesarten von 1865, bei deren Anblick schon es den Leser, den auch nur einigermassen in Sachen bewanderten Kritiker, wie ein Blitz durchzuckte, das sei der rechte Text und kein anderer: Alle diese prächtigen Eroberungen, der Neid der Männer des Alten Testamentes, sind 1870 wieder aufgegeben, und wir sollen uns mit dem alten, längst abgethanen Schund wieder begnügen! Da schlenkert sie wieder, die alte Flinte mit Steinschloss, während die ecclesia militans ganz andere verbesserte Waffen erhalten; am Ende kehren wir noch zu Bogen und Pfeil zurück und schreiben allen Erfindungen und Fortschritten des göttlich-menschlichen Geistes auf diesem schönsten aller Gebiete auf Erden einen Absagebrief.

Damit der Leser unsern Zorn begreife, müssen wir ihn schon bitten, uns einstweilen die Hand zu reichen zu einem kleinen Spaziergang in diesen Irrgarten. Schön ist der Weg nicht; jeden Augenblick stossen wir an Klötze und Steine und können Gott danken, wenn wir mit heilen Beinen wieder nach Hause kommen; dafür versprechen wir ihm, dass die Don Quixotefahrt nicht lange dauern soll; wir sind selbst nicht weiter gekommen, nachdem wir etwa 60 Male fast fluchend gestrauchelt; wir hätten den lustigen Ausflug gerne einem Andern gegönnt, aber da Niemand bis jetzt sich in dieses Labyrinth gewagt, fassten wir zuletzt ein Herz und dachten, wir wollten's wagen. Ist doch jedem Wanderer, der im Dickicht des Waldes sich verirrt, vergönnt zu rufen, er finde den Weg nicht mehr; ob denn keine Christenleute mehr in der Nähe seien, die ihm um Geld und gute Worte wieder auf die rechte Strasse weisen wollten?

Also Muth gefasst! Das Gestrüpp gleich am Beginne des Weges kann uns nicht viel aufhalten, wiewohl ein ordnungsliebender Gärtner es nicht lange vegetiren liesse: Mit anderen Worten, wir wollen mit Herrn Tischendorf nicht weitläufig darüber rechten, warum er gleich im Geschlechtsregister des Matthaeus jetzt *Δαυίδ* schreibt, früher *δαυείδ*, jetzt *'Ισαάκ*, früher *ἰσάκ*, jetzt *βοόζ*, früher *βοές* (Matth. 1, 5), jetzt *τὸν Σολομῶνα*, früher *τὸν σαλομών* (Matth. 1, 6); jetzt *'Αβιά*, früher *Αβιάς* (Matth. 1, 7): Das sind natürlich Kleinigkeiten und die geniren grosse Herren nicht, nach dem bekannten Sprüchwort: wir armen ATlichen Kritiker sind freilich viel schlimmer daran; ein elend Wav copulativum, welches die LXX mehr hat als der T. ms., kann uns oft plagen und zwicken, dass wir nicht Ruhe haben, bis wir damit in's Reine gekommen. Aber wie gesagt, das sind Kleinigkeiten, und Herr Tischendorf ist ein grosser Herr, und seine Titel füllen eine halbe Seite.

So werden wir uns auch beim Geschlechtsregister des Lucas nicht lange aufhalten, den Leser bloss versichernd, dass hier die gleichen Erscheinungen wiederkehren; Tischendorf gab früher z. B. *ἡλεί* heraus (3, 23), jetzt *'Ηλί*; früher *μελχεί*, jetzt *Μελχί*, früher *τοῦ νηρεί*, jetzt *τοῦ Νηρί* etc.

Doch, wie gesagt, wir stolpern bald an ganz andern Klötzen als *Ματθάτ*

für das frühere μαθθάθ (Luc. 3, 26), oder Ἰωανάν (v. 27) für das frühere ἰωνάν: Matth. 1, 18 ist ἰησοῦ vor χριστοῦ wieder an den Rand geschrieben worden; wir sagen nicht, warum wir der Lesart von 1865 den Vorzug geben; es würde uns zu weit führen, und Tischendorf sagt von Lachmann auch einmal: nullo modo quo id jure faceret probavit. So behalten wir auch Matth. 1, 19 getrost das alte παραδειγματίσαι im Hinblick auf Ezech. 28, 17, wo Tischendorf's LXX παραδειγματισθῆναι bietet; das neue, wenig bezeugte, δειγματίσαι lassen wir ruhig seinen Weg wandeln. Umgekehrt genügt uns Matth. 1, 24 das alte ἐγερθείς, statt dessen wir nun das neue oder das alte (vielmehr) διεγερθείς in den Kauf nehmen sollten; aber das simplex wird in den Evangelien und Röm. 13, 11 (auch im neuen Tischendorf) zu gut bezeugt, als dass wir nach Besserm verlangen möchten. Matth. 2, 2 las man früher ἴδομεν, jetzt wieder εἴδομεν; aber die einfachere Form lassen wir bloss etwa bei Eigennamen wie μελχεί oder ἠλεί fahren. Ebensowenig wollen wir Matth. 2, 6 von dem neuen γάρ was wissen; die LXX haben in der gemeinten Stelle dasselbe so wenig, als der Prophet Micha (5, 1) ein כי schrieb: Wir können dieses γάρ nur mit demjenigen Matth. 1, 18, welches auch wieder auferstanden ist, auf die Wanderschaft schicken. Auch das verstossene τὴν ἑαυτῶν χώραν Matth. 2, 12 nehmen wir wieder in Gnaden an, wenn es auch einstweilen einem τὴν χώραν αὐτῶν hat weichen müssen; im folgenden Verse behaupte Letzteres immerhin seinen Platz, wenn es auch 1870 ganz verschwunden. Warum uns das alte βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας besser gefällt als das neue βασιλεύει ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας, sagen wir express nicht, dem hehren Beispiele Christi folgend, welcher die vorwitzigen Pharisäer auch einmal mit offenem Maul stehen liess. So lesen wir Matth. 3, 15 das alte εἶπεν πρὸς αὐτόν statt des neuen εἶπεν αὐτῷ, im gleichen Verse ἡμᾶς statt ἡμῖν; Matth. 3, 17 ηὐδόκησα statt εὐδόκησα, wie wir 2 Sam. 22, 20 bei dem ηὐδόκησεν in Tischendorf's LXX bleiben werden. Ἐν παντί ῥήματι Matth. 4, 4 kann nehmen wer da will, das alte ἐπὶ παντὶ ῥήματι ist uns hier so recht wie Deut. 8, 3 LXX. Warum uns δεικνύει Matth. 4, 8 wiederum besser gefällt als das neue δείκνυσιν, können wir nicht sagen; obgleich noch nicht so alt, halten wir es doch diesmal mit dem alten Wein, da ihn der Evangelist Lucas als χρηστὸς anpreist.

Bei so strenger Arbeit und so heisser Jahreszeit darf man wohl einen Schluck nehmen, man bekommt dann um so neuen Muth weiter fortzufahren, zwar nicht in fröhlicher Schnitterarbeit, wie sie gerade jetzt vor sich geht in diesem prachtvollen Sommer, sondern bloss im Ausjäten altneuen und neualten Unkrautes, mit krauser Stirn und missmuthigem Gesicht. Denn trotz 123 Codices sind wir Matth. 4, 10 für Streichung des neu eingeschleppten ὀπίσω μου, da uns das alte ὕπαγε σατανᾶ genügt: Pack dich, Satan! ist gewiss energischer als der Befehl hinter ihn zu treten: Etwa, damit der hinterlistige Teufel irgend eine Heimtücke ausübe? Jesaja macht es noch viel kürzer mit solcher Waare; ihm genügt ein einziges Wort: צא (Jes. 30, 22) hinaus.

Matth. 4, 13 heimelte uns das alte τὴν παρὰ θάλασσαν, wo das Hebräische so schön durchschimmerte, ganz anders an als das jetzige τὴν παραθαλασσίαν, für welches auf unserem Wägelchen kein Platz. Matth 4, 16 folgen wir wieder dem alten Text ἐν σκότει und können das neue ἐν σκοτίᾳ, schon wegen Jes. 9, 2 LXX nicht brauchen, wo gleichfalls ἐν σκότει geschrieben steht; so bleiben wir auch Matth. 4, 18. 19 beim alten ἁλιεῖς statt ἁλίεις; es ist ja eine Kleinigkeit. Matth. 4, 22 zwingt uns schon der hebräische Sprachgeist, beim alten τὸ πλοῖον αὐτῶν καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν zu bleiben; wir können das neue τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν nicht brauchen.

Matth. 4, 23 stellen wir am besten den Tischendorf von 1865 und denjenigen von 1870 neben einander: der Leser hat dann die Wahl, also:

Matth. 4, 23. 1865:	Matth. 4, 23. 1870:
καὶ περιῆγεν ὁ ἰησοῦς ἐν τῇ γαλιλαίᾳ διδάσκων αὐτοὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς κτλ.	*καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς κτλ.*

Matth. 4, 24 alt: *εἰς πᾶσαν τὴν συρίαν*, jetzt *εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*. Auch steht im Text von 1865 schon vor *δαιμονιζομένους* ein *καὶ*, in der von 1870 erst vor *σεληνιαζομένους*: Kleinigkeiten! Das einzige Neue, was uns bis jetzt begegnet, ist, dass Matth. 5, 4 in diesem Testament vor Matth. 5, 5 im 65ger kommt; es hat den „Sanftmüthigen" pressirt; die *πραεῖς* kommen vor den *πενθοῦντες*; der boshafte Herausgeber wird geahnt haben, sein Leser habe Sanftmuth nöthig: Reine Malice! Matth. 5, 9 ist wieder das unglückselige *αὐτοὶ* vor *υἱοὶ θεοῦ* aufgenommen, welches uns 1865 gleich die bisherige Verwunderung darüber benahm, wozu in aller Welt ein solcher Nachdruck; man kam vorher mit einem durchschimmernden חם zur Noth aus, aber männiglich konnte sich nur darüber freuen, dass es 1865 nicht mehr comparirte, da es nicht bloss rein überflüssig, sondern geradezu anstössig. — Matth. 5, 11 steht jetzt *διώξωσι* statt des alten *διώξουσιν*, bei welch' letzterem ich gerade desshalb verharre, weil es zum vorhergehenden *ὀνειδίσωσιν* und nachfolgenden *εἴπωσιν* nicht gleichmacherisch. Im Weiteren stand Matth. 5, 11 im alten Text: *καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ*; jetzt lesen wir: *καὶ εἴπωσιν καθ' ὑμῶν πᾶν πονηρὸν ἕνεκεν ἐμοῦ*. Lassen wir doch die armen Lügner auch in unserer Zeit stehen, da eine Anzahl Handschriften für sie einsteht, vom 1865ger Tischendorf ganz abgesehen.

So bleiben wir auch Matth. 5, 13 beim alten Salz, da es seine Schärfe noch nicht verloren, ziehen also das zweimalige *ἅλα* schon der Rarität wegen dem neualten *ἅλας* vor; letzteres dünkt uns *ἄναλον*. Auch Matth. 5, 20 gefällt uns das alte *πλέον* besser als das jetzige *πλεῖον*, wir sagen aber nicht warum; nach Gründen frägt man hier überhaupt nicht, und der Schalk sitzt uns einmal im Nacken. Im gleichen Falle sind wir mit dem alten *ἐρρέθη* Matth. 5, 21. 27. 31. 33. 37. 43 gegenüber dem jetzigen *ἐρρήθη*, uns einzig darüber freuend, dass wir nun doch einmal die armen Spiritus nicht mehr schreiben müssen über den beiden *ῥῥ*.: Diable! Quelle conquête! Matth. 5, 22 fanden wir 1865 *ῥαχά*, jetzt hat es wieder dem uralten *Ῥακὰ* weichen müssen; wir ziehen unbedingt das Erstere vor; denn wer heisst mich bei Letzteren an ריקא denken, bei welchem ich noch den Beisatz מורה nöthig habe, um einen erklecklichen Sinn herauszubringen; wie *ῥαχὰ*, das unzweifelhaft richtige andeutet, ist an ריך, רכא zu denken: Schwach, Tropf! Bei ריקא wäre Zere mit Jod unzweifelhaft im griechischen Text anders ausgedrückt worden oder — gar nicht! Auch Matth. 5, 25 ziehen wir das alte *μήποτέ σε* dem neuen *μή ποτέ σε* vor, lesen auch im gleichen Verse: *καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ*, statt: *καὶ ὁ κριτής σε παραδῷ τῷ ὑπηρέτῃ*, wie jetzt wieder aus dem alten Wust hervorgescharrt worden. Matth. 5, 30 stand früher: *ἢ ὅλον τὸ σῶμά σου*; jetzt: *μὴ ὅλον τὸ σῶμα σου*; aber gerade weil im vorhergehenden Verse der alte Text: *μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου* geboten, ziehen wir v. 30 auch den alten vor. — Matth. 5, 31 alt: *ἐρρέθη*, neu: *ἐρρήθη δέ*; über die Form *ἐρρέθη* haben wir schon geredet; aber wir schenken Herrn Tischendorf auch das *δέ*. — Matth. 5, 32 steht jetzt: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ*; 1865: *πᾶς ὁ ἀπολύων*; letzteres ist nicht bloss gut hebräisch, sondern auch nicht gleichmacherisch zu v. 31, wo der alte Text hat: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ*. Im glei-

chen Verse stand früher: μοιχευθῆναι, jetzt μοιχᾶσθαι, was uns schon wegen des folgenden μοιχᾶται nicht gefallen will. Matth. 5, 33 tauschen wir ἐφιορκήσεις, wie wir seit 1865 mit dem grössten Vergnügen lasen, noch lange nicht an das 1870 glücklich wieder eingeschwärzte ἐπιορκήσεις. Wir schlagen uns um Bagatellen; wir sind bloss ganz kleine Herren! So behalten wir Matth. 5, 36 das alte τρίχαν schon der Curiosität wegen gegenüber dem, griechisch τρίχα genannten „Haar“, das Herr Tischendorf uns wieder in der Suppe servirte; ergötze sich daran wer will. So behagt uns auch das frühere ἔστω Matth. 5, 37 viel besser als das ἔσται von 1870: Wir wissen nicht warum und sagen es darum auch nicht.

Wir sind müde und wollen auschnaufen. Ich glaube, der Leser, welcher uns bisher begleitet, habe es auch so; das Jäten war ausgiebig und wieder nicht ausgiebig, wie man will. Wir glaubten zuerst, wir könnten wenigstens die ganze Bergpredigt nach Matthaeus durchjäten; aber die Geduld ging uns aus. Das aber versichern wir dem Leser, dass diese ganze 1870ger Ausgabe Tischendorf's von Matthaeus c. 6 an bis zum letzten Capitel der Apokalypse dergestalt im grellsten Widerspruche steht mit der Ausgabe von 1865, wie dies an ein paar Capiteln hier gezeigt worden.

Was sollen wir hierzu sagen? Was sollen wir reden? meint dort Juda vor dem sich verstellenden Joseph. Ja! Was er sagen soll, weiss der arme Student auch nicht, welcher das neueste neue Testament, stolz darauf, wie er es eben bezahlt habe, das Testament von Constantin Tischendorf, das an vier Enden der bekannten Welt zugleich verkauft wird, ins Colleg geschleppt hat, während vom Katheder herab stets solche Lesarten geflogen kommen, welche Bruder Studio in seinem Novissimum nicht findet! Der arme Student! Er weiss nicht, wie Gervinus einmal sagte, ob sein Kopf verschoben ist oder derjenige des feierlichen Herrn auf dem Katheder, der, heiligen Eifers voll, drauf los explicirt nach der berühmten Ausgabe von 1865 und um die 1870ger Verlegenheiten seiner Zuhörer in Sachen des Neuen Testamentes keinen Deut sich zu kümmern scheint! Mit einem Wort: Jeder Student, der dieses Testament Tischendorf's von 1870 kauft, ist um sein Geld betrogen und noch um etwas mehr. Ja! Man kann wirklich in Verlegenheit sein, was man hiezu sagen soll; das Beste ist noch, dass Herr Tischendorf im Jahre der Infallibilität doch nicht mit dem Pabste wetteifern will; aber es ist etwas Anderes, wenn klassische Philologen viel Geld daran wagen, die erste Ausgabe von Vossen's Odyssee in die Hände zu bekommen; es ist nicht das Gleiche! Bei nahe liegenden morgenländischen Studien und einem verwünschten Gedächtniss fällt uns freilich ein, wie vor Jahren die türkische Regierung den von Belin in Aegypten gefundenen und als Original anerkannten Brief Muhamed's von Mokaukas für eine enorme Summe kaufte, und bald darauf ein paar Italiener, den Handel mit so was einträglich findend, einen andern Brief Muhamed's an den persischen Statthalter von Bahrein zu Tage förderten, leider aber keine so bereitwilligen Käufer fanden für das rare Actenstück: Auch das passt natürlich nicht zur Bezeichnung eines solchen Benehmens in vorliegendem Falle; eher möchte uns scheinen, das in usum academium auf dem Titelblatte sei auch falsche Lesart unter den vielen, die wir in diesem „Kleinod“ finden, und die richtige wäre vielleicht: In usum Delphini. Delphinus natat per aquam, lernten wir seiner Zeit im Grotefend; wir sind aber Landleut und gehören zu den hominibus terrestribus.

Doch genug des bittern Humors, welcher wie Oel auf grimmiger Fluth schwimmt; wer jäten mag, jäte auf diesem Felde weiter; er hat noch genug zu thun und mag manchmal seufzend gen Himmel blicken! Ach Gott! Wohin ist es mit der kritischen Gaubigkeit gekommen in unseren merkwürdigen Zeiten,

wenn nach Leistungen wie die von 1865 solche Editiones von 1870 von einem und demselben Manne möglich sind! Die Männer des Alten Testamentes, welche im Schweisse ihres Angesichtes ihre mühsame Arbeit trieben und treiben mussten; während den Collegen im Nachbarfeld das Glück so zu sagen durchs Dach herabregnete: Sie haben jetzt wenigstens den leidigen Trost, dass sie ihren Nachbarn nachkommen mögen; sie dürfen zuweilen eine Prise nehmen und brauchen sich nicht gar zu übermässig anzustrengen. Sie wollen wenigstens nicht den Krebsgang gehen, und wenn sie einmal ihr schwer Tagewerk vollendet, die theologische Welt beider Continente nicht aufs Neue narren und mit dergleichen Kinderzeug entschädigen wie λήμψεται, ἀναλημφθῆναι und anderem Schund, auf welchen Tischendorf in den Prolegomena dieser Ausgabe glorios hinweist, statt uns über die tausend Abweichungen von der 1865ger Ausgabe irgendwie aufzuklären.

Armer Rettig! Wir glaubten nicht, dass du bei deiner Ausgabe des Codex Sangallensis 1836 so bitterwehe gerufen hättest: Bene intellexi, ab hac theologorum aetate nihil sperandum esse. Quomodo enim, qui in salebris hujus generationis criticis incanuit, ad adolescentiam revertatur et multorum lustrorum magnos errores dediscat? Ad adolescentiam reverti wollen wir freilich nicht in diesem Sinne; aber ein Buch wollen wir höher schätzen als der Philologe des klassischen Alterthums jene erste Ausgabe von Vossen's Odyssee: Das ist die 1865ger Ausgabe von Tischendorf's Neuem Testament. Die ist ein Kleinod, die 1870ger ein — Gedankenstrich, und zwar ein grosser! Zürich. C. Egli.

Sevin, Herm. Zur Chronologie des Lebens Jesu nach den Synoptikern. Eine Dissertation. Heidelberg 1870. 8. 52. S.

Der Verf. hat schon: „Die drei ersten Evangelien synoptisch zusammengestellt," Wiesbaden 1866, herausgegeben und versucht nun eine feste Zeitrechnung des Lebens Jesu. Der Marcus-Hypothese zugethan, gewinnt er aus Mc. 2, 23 (Mt. 12, 1), wo die Aehren reif erscheinen, die Zeit vom Ende April bis Anfang Mai, wogegen nichts zu erinnern ist. Gegen das Weitere ist aber viel zu erinnern. Bei Marcus ist schon 3, 22 die Rede von Schriftgelehrten, welche von Jerusalem gekommen waren, wogegen Matth. 12, 24 hier einfach Pharisäer erwähnt. Dann lässt Mc. 7, 1 wieder Pharisäer und einige von den Schriftgelehrten, welche von Jerusalem gekommen waren, auftreten, wo Matth. 15, 1 (gewiss ursprünglich) zum ersten Mal Schriftgelehrte und Pharisäer aus Jerusalem zu Jesu hinzutreten lässt. Da soll man nun nicht, wozu Matth. uns zwingt, an Leute aus Jerusalem denken, sondern an Galiläer, welche zu zwei Festen (Pfingsten und Laubhütten) nach Jerusalem gezogen waren, was gänzlich hinfällig ist. Festen Halt bietet hier erst Matth. 17, 24, welcher allein die Einforderung der Tempelsteuer erzählt und uns hiermit in den Monat Adar (etwa Februar) führt.

Hauptsächlich kommt es dem Verf., welcher die johanneische Zeitrechnung, auch wenn er sie (zu gering) nur auf 2 Jahre anschlägt, mit Recht ganz fern hält, auf das Jahr des öffentlichen Auftretens Jesu an, welchem er, im Einklange mit den Synoptikern, nur eine einjährige Lehrzeit zuschreibt. Jesus soll Anfang 34 aufgetreten und am Pascha 35 gekreuzigt sein, nachdem der Täufer Johannes im Sommer 34 enthauptet war (S. 37). Diese Berechnung setzt das Auftreten und Todesleiden Jesu zu spät an. Johannes ward nach Josephus Ant. XVIII, 5, 2 von Herodes Antipas wegen seines Volksanhangs gefangen genommen, nach der Feste Machärus geschickt und hier enthauptet, ehe das Heer jenes Fürsten durch seinen Schwiegervater Aretas von Petra vernichtet ward, und in dieser Niederlage sahen manche Juden die göttliche Strafe für jene Hinrichtung. Die Niederlage des Antipas fällt allerdings noch

später, als Sevin (S. 30 f.) sie ansetzt, nämlich später als 35. In diesem Jahre trat Vitellius die Statthalterschaft Syrien an, vgl. Tacitus Ann. VI, 32 (nicht 38, wie Sevin S. 21 anführt). Vitellius entsetzte sofort den Pilatus als Procurator von Judaea, ging zum Paschafeste 35, (nicht erst 36 wie Sevin S. 23 berechnet) nach Jerusalem und entsetzte auch den Hochpriester Kaiphas (Joseph. Ant. XVIII, 4, 2. 3), so dass es vollends unmöglich wird, den Tod Jesu erst in dieses Paschafest zu setzen. Im Jahre 35 hatte Vitellius es mit dem Partherkönige Artabanus zu thun, und erst bei dem Friedensschluss fasste er heimlichen Groll gegen Herodes Antipas (Joseph. Ant. XVIII, 4, 5). Dieser kann frühestens Ende 35 mit seinem Schwiegervater Aretas in Krieg gerathen sein. Vor einer Reise nach Rom hatte er sich mit der Herodias, Tochter des Aristobul, Schwester des Herodes Agrippa I, Gattin eines Herodes, Halbbruders des Antipas, zur Ehe und Verstossung seiner Gattin verabredet. Dieselbe erhielt Kunde und erbat sich nach der Rückkehr des Antipas aus Rom Erlaubniss zu einer Reise nach Machärus, der Grenzfestung ihres Vaters, zu welchem sie dann floh (Joseph. Ant. XVIII, 5, 1). Alles dieses braucht aber gar nicht, wie Sevin (S. 25 f.) voraussetzt, erst nach dem Tode des Tetrachen Philippus vorgefallen sein, welcher auch nicht schon im Herbst 33, sondern erst vor dem 20. Aug. 34 erfolgt zu sein braucht (S. 28. Anm. 5). Josephus, welcher den Tod des Philippus während der Statthalterschaft des Vitellius nachholt (Ant. XVIII, 4, 6), setzt in diese Zeit nur den Zwist des Aretas und des Herodes Antipas (*ἐν τούτῳ δὲ στασιάζουσιν Ἀρέτας τε ὁ Πετραῖος βασιλεὺς καὶ Ἡρώδης διὰ τοιαύτην αἰτίαν*), nicht jene vorhergehende Hauptursache des Kriegs selbst. Die Untreue gegen des Aretas Tochter war auch nicht die einzige Ursache des Kriegs, sondern der Krieg kam erst durch Grenzstreitigkeiten zum Ausbruch (vgl. Joseph. Ant. XVIII, 5, 1 über Aretas: *ὁ δὲ ἀρχὴν τῆς ἔχθρας ταύτην ποιησάμενος, περί τε ὅρων ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλίτιδι ...., καὶ δυνάμεως ἑκατέρῳ συλλεγείσης εἰς πόλεμον καθίστανται.*) Zwischen dem Anfang der Feindschaft und dem Ausbruch des Kriegs werden Jahre vergangen sein, und Herodes kann recht gut schon vor 33 die Herodias geheirathet, den Täufer Johannes, so lange er noch mit dem Schwiegervater leidlich stand, nach dessen Festung Machärus geschickt haben, um den vom jüdischen Volke geschätzten Mann nicht in jüdischem Gebiete umbringen zu lassen (Joseph. Ant. XVIII, 5, 2). Wenigstens ist es sehr unwahrscheinlich, dass er, wie Sevin (S. 29) meint, im Anfange des Kriegs (angeblich 33/34) Machärus überrumpelt, dann hier den Johannes gefangen gesetzt und im Sommer 34 enthauptet haben sollte. Nein, erst 36 kann die Niederlage des Herodes erfolgt sein, welche man von jüdischer Seite immer noch als göttliche Strafe für den Mord des Johannes, dieses beliebten Volksmanns, ansehen konnte, wenn dieser auch vor 33 enthauptet ward. Denn erst 37 unternahm Vitellius auf Befehl des Tiberius den Krieg gegen Aretas, kam zum zweiten Mal an einem (Pascha- oder Pfingst-) Feste nach Jerusalem, wo er den am 16. März erfolgten Tod des Tiberius erfuhr und den Feldzug einstellte (Joseph. Ant. XVIII, 5, 3). Die Berechnung des Jahrs der Enthauptung des Täufers und des Auftretens Jesu, welche unser Verf. giebt, ist also nicht überzeugend, dient aber immer zu weiterer Aufhellung des Sachverhalts. A. H.

Sepp, Das Hebräer-Evangelium oder die Markus- und Matthäusfrage und ihre friedliche Lösung. Mit einem Preisthema von 1000 Florin, München 1870, 20 Sgr. III. und 139 S.

Der Herr Verfasser, katholischen Bekenntnisses, auch als Reichstags-Abgeordneter bekannt, hat diese Schrift als eine streng wissenschaftliche Arbeit zunächst dem Hochwürdigsten deutschen Episkopate in der Vaticanischen Aula

zu übersenden gewagt, und der apostolischen Kirche Roms endlich die Ehre zum Bewusstsein zu bringen, dass in der Siebenhügelstadt nach Petrus Munde die älteste Urkunde über den Erdenwandel des Heilands an's Licht getreten ist. Wie Petrus als Apostel, so soll Marcus als Evangelist den Vorrang behaupten. „Die römische Kirche darf ihr verbürgtes Recht nicht aufgeben, dass das erste Evangelium in Rom geschrieben wurde" (S. 59). Auch diese ursprüngliche Wahrheit ward, wie in vielen Stücken, dem Vorurtheil für die Hebräer geopfert. Seitdem gilt Marcus für den zweiten Evangelisten. „Die ursprüngliche Tradition lässt sich mit allen Gründen der Wissenschaft rechtfertigen, und die Gelegenheit der Vaticanischen Synode ist günstig, für das Römer-Evangelium die Priorität in Anspruch zu nehmen." Die Judaisten haben der altkirchlichen Tradition durch das Vorgeben eines hebräischen Urevangeliums in gelungener Weise mitgespielt. „Vorliegende Schrift befasst sich definitiv mit diesem judenchristlichen Humbug." Den Judenchristen verdanken wir die grundlose Sage vom hebräischen Matthäus. Das päpstliche Concil in Rom soll also wohl die höchste Ursprünglichkeit des Marcus unter den Evangelisten feierlich bestätigen und die höchste Ursprünglichkeit des Matthäus, welche bisher kirchlich überliefert war, verwerfen. Aber der Verf. sagt ja selbst: „Wissenschaftliche Fragen zu entscheiden ist das Concil allein nicht sofort competent; es könnte ihm bei einem Versuche leicht ergehen, wie der röm. Inquisition in Sache des Copernicanischen Systems, wie der französischen Akademie bei der Erklärung wider das Fallen der Meteorsteine und das Leuchten des Meers." Er ruft selbst dem Concil zu: „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei!" Es handelt sich also doch lediglich um Gründe der Wissenschaft.

Der Verf. hat nun das Bewusstsein, mit seiner streng wissenschaftlichen Untersuchung katholischerseits noch allein zu stehen (S. 55). Aber dennoch findet er die Zahl der Anbeter der Tradition nur noch unbedeutend; „seit lange haben alle strengwissenschaftlichen Forscher die Priorität des griech. Matthäus verworfen und dafür Marcus als Vorgänger und Original anerkannt" (S. 57). Um der Wissenschaft auch katholischerseits die Ehre zu geben, will Sepp (S. 59) bereits vor 25 Jahren dem Marcus den ersten Rang angewiesen und die Unabhängigkeit des Matthäus von einer hebräischen Urschrift dargethan haben. Er drückt (S. 132) das Bewusstsein aus: „Trotz alles Protestes bleibt unsere schon vor 25 Jahren begründete Aufstellung eine der wichtigsten Entdeckungen der Neuzeit, ohne welche ein wissenschaftlicher Fortschritt in der Exegese, eine ordentliche Evangelienharmonie, kurz eine durchgreifende Geschichte des Lebens Jesu nicht möglich ist." „Nur in einer Zeit und unter Leuten, welche gar keinen Begriff von historischer Kritik hatten, konnte man Synoptiker und Autopt, authentische Hebräerschrift und kanonisirte Version von zweiter Hand, apostolischen Kern und dessen Verarbeitung bis zur Unkenntlichkeit des ersten Autors in Bausch und Bogen hinnehmen, ohne zu ahnen, dass eines das andere aufhebe" (S. 113).

Die ursprüngliche Ueberlieferung der Kirche findet Sepp (S. 37 f.) bei Papias, welcher seine Nachricht von keinem Geringern als von Johannes Presbyter, dem intimsten Schüler der gleichnamigen Apostels habe. Papias sagt bei Eusebius KG. III, 39, 15. 16: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (andere LA. *λογίων*), *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν,*

τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. — — Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Woher weiss Sepp, dass der Presbyter, dessen Aussage Papias wiedergiebt, Johannes hiess? Das ist nur eine blosse Möglichkeit. Und gesetzt, Papias hätte die Aussage des Presbyters Johannes wieder gegeben, woher wissen wir, dass dieser Presbyter der intimste Schüler des gleichnamigen Apostels war? Davon abgesehen, Matthäus soll hier erst in zweiter Linie stehen. Gerade das Gegentheil ist richtig. Von Marcus sagt Papias ausdrücklich, dass er kein Hörer des Herrn war, sondern nur das, was Petrus gelegentlich, nicht als eine ordentliche Zusammenstellung der Reden des Herrn vortrug, für seine Evangelienschrift verwenden konnte, daher weder die richtige Ordnung noch Vollständigkeit bietet. Da erscheint Marcus wahrlich untergeordnet dem Matthäus, welcher ein Hörer des Herrn war, dessen Aussprüche schriftlich zusammenstellte, nur in hebräischer Sprache, so dass sie ein jeder nach Vermögen auslegen musste. Nicht Matthäus, sondern Marcus steht hier in zweiter Linie. Gar erst die dritte Stelle unter den Evangelisten erhält Marcus in der alexandrinischen Ueberlieferung, welche Clemens von Alexandrien bei Eusebius KG. VI, 14, 5 f. mittheilt. Sepp (S. 38) geht mit auffallendem Stillschweigen darüber hinweg, dass Clemens als Ueberlieferung der alten Presbytern über die Ordnung der Evangelien zu allererst anführt: zuerst geschrieben seien von den Evangelien die, welche die Genealogieen enthalten, also Matthäus und Lucas, dann erst Marcus. Wo bleibt also die Uebereinstimmung der von einander völlig unabhängigen Ueberlieferungen der Kirchen zu Ephesus und Alexandria von der höchsten Ursprünglichkeit des Marcus? Auch die altrömische Ueberlieferung hat das Marcus-Evangelium wohl auf Petrus zurückgeführt, aber nicht entfernt dem Evangelium des Apostels Matthäus vorangestellt. Die ganze altkirchliche Ueberlieferung besagt durchaus nicht, was Sepp (S. 41) sie aussagen lässt: „Rom ist die Wiege des ursprünglichen Evangeliums, welches die zwei andern synoptischen oder „übereinstimmenden" nach sich zog." Ueberall steht der Vorgang des Matthäus fest, und nicht „erst in der Folge wird die historische Ueberlieferung dem Vorurtheil einer vorhandenen Hebräerurkunde geopfert, welche schon der Sprache wegen den Vorzug des Alters behaupten sollte."

Von der einstimmigen Ueberlieferung der alten Kirche über die hebräische Urschrift des Matthäus nimmt Sepp (S. 11) den Papias noch aus, welcher lediglich die Lehrreden Christi von Matthäus hebräisch aufgeschrieben sein lasse, noch nicht eine vollständige Evangelienschrift, wie die Kirchenväter seit Irenäus angeben. Die Trübung der ächten Ueberlieferung soll von den Hebräerchristen ausgegangen sein, welche vor der letzten Belagerung Jerusalems nach Pella ausgewandert waren und dort ein dem mosaischen Gesetze Rechnung tragendes Evangelium in ihrer Sprache geschrieben hatten. „Papias weiss von Anfang nur, dass Matthäus *λόγια κυριακά*, Aussprüche des Herrn aufgeschrieben und eine Redesammlung in der Landessprache veranstaltet habe. Der Name des Apostels blieb bestehen, als diese Lehrsprüche dem für die palästinischen Christen bestimmten griechischen Evangelium einverleibt wurden. Als unter den Hebräerchristen jenseits des Jordan ein Evangelium secundum Apostolos in der Ursprache in Vorschein kam, galt dieses durch einfache Verwechselung für das Urevangelium unter dem Namen des Matthäus, wogegen Symmachus sich verwahrte und eine Polemik gegen das kanonisch-griechische Buch mit den Geschlechtsregistern eröffnete" (S. 32 f.). Allein Papias setzt, wie längst nachgewiesen ist, keineswegs eine blosse Sammlung von Reden des Herrn, durch Matthäus verfasst, voraus, sondern sieht

nur, nachdem er schon bei Marcus die Erzählungen zuletzt ganz bei Seite gelassen hatte, bei Matthäus vollends von den Erzählungen ab, um sich nun lediglich an die Aussprüche des Herrn, deren Auslegung er unternahm, zu halten. Von einer blossen Redesammlung des Matthäus findet sich sonst auch nicht die geringste Spur, und wir haben alles Recht, die Aufzeichnung der λόγια des Herrn schon bei Papias, wie es später bei Photius Bibl. cod. 228 p. 248 der Fall ist, auf eine vollständige Evangelienschrift des Matthäus zu beziehen, welche Papias keinesweg lediglich in der Mundart mit dem Hebräer-Evangelium, welches er benutzt (bei Euseb. KG. III, 39, 17), zusammengestellt haben wird. Wenn Papias ausdrücklich sagt, die hebräische Urschrift des Matthäus habe jeder, so gut er es vermochte, ausgelegt: so hat er vollends keine Ahnung davon, dass die hebräischen Logia des Matthäus, wie Sepp (S. 111 f.) ausführt, kein Geringerer als der Evangelist Philippus (vgl. Apg. 21, 8) zu dem griechischen Matthäus-Evangelium, welches wir in unserm Kanon haben, überarbeitet haben, dass an diesem Werke auch Jakobus Alphäi, welchen Sepp (S. 114) für den bekannten Bischof von Jerusalem hält, mitgearbeitet haben sollte. Davon hatte auch Hieronymus keine Ahnung, welcher de vir. illustr. c. 2. schrieb: Matthäus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in graecum transtulérit, non satis certum est.

Die Evangelien-Ansicht des Verf.'s kann sich also in keiner Weise auf Ueberlieferung, sondern lediglich auf innere Gründe stützen. Es sind aber nur die wohl bekannten und längst beleuchteten Gründe, welche Sepp für die höchste Ursprünglichkeit des Marcus und gegen die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus vorbringt. Auf die im Einklange mit der fast ausnahmslosen Ueberlieferung der alten Kirche von mir behauptete Mittel- und Uebergangs-Stellung des Marcus zwischen Matthäus und Lucas, auf die auch in dieser Zeitschrift wiederholt gegebenen Nachweisungen lässt sich der Verf. gar nicht ein. Unbeirrt lässt er (S. 45) den Marcus mit Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ ohne Rücksicht auf einen andern Evangelien-Anfang (bei Matthäus) beginnen, wie der griechische Geschichtserzähler mit Ἀρχὴ τοῦ παραμυθίου regelmässig seinen Vortrag beginne. Würde nur Marcus nicht schon 1, 2. 3 seine Abhängigkeit von Matthäus offen zur Schau tragen, da er in die von Matth. 3, 3 angeführte Jesaja-Stelle (40, 3) die Anführung von Mal. 3, 1 aus Matth. 11, 10, mit wesentlich gleicher Abweichung von dem Urtext und den LXX, in derselben Verschmelzung mit Exod. 23, 20, aufnimmt, ohne die Form des Jesaja-Citats zu ändern! Was will es gegen solche Anzeichen der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus, welche ich hier nicht wiederholen will, irgend besagen, wenn Marcus, wie Sepp (S. 48) bemerkt, dem Herodes (Antipas) freigebig stets den Königstitel ertheilt, wogegen Matth. 14, 1 ihn nur den „Vierfürst," aber doch 14, 9 auch schon „König" nennt! Strauss hat ganz richtig gesagt: jedem Scheingrunde für die Priorität des Marcus lassen sich sechs wirkliche dawider entgegenstellen (Christus des Glaubens und Jesus d. Geschichte S. 54). Man braucht den Marcus zwar nicht zum Dritten in der Reihe herabzusetzen, sondern kann ihm recht gut die überlieferte zweite Stelle lassen. Aber auf die erste Stelle kann er nimmermehr Anspruch machen, wenn Sepp auch (S. 52 f.) versichert: „Marcus ist der Urevangelist, das hebräische Apostel-Evangelium ist Fiction, ein Fabricat judaistischer Schismatiker und Häretiker, und unser ächter griechischer Matthäus und Lucas sind in dieser Aufeinanderfolge auf Grundlage der Marcus-Urkunde geschrieben." Dass dagegen der griechische Matthäus die Autopsie des Autors verleugne und den Charakter eines blossen Sammelwerks von zweiter Hand an sich trage (S. 60), begründet Sepp hauptsächlich durch Verglei-

chung mit dem Johannes-Evangelium, dessen apostolische Abfassung und Glaubwürdigkeit freilich mit der des Matthäus unvereinbar ist. Aber mehr Anspruch auf Autopsie und geschichtliche Glaubwürdigkeit als das Johannes-Evangelium hat das Matthäus-Evangelium auf alle Fälle, wenn es das ursprüngliche Evangelium auch erst in dritter Auflage und mit manchen Zuthaten darbietet (vgl. meine Abhandlung: das Matthäus-Evangelium auf's Neue untersucht, in dieser Zeitschrift 1867. 1868). Den Widerspruch, welchen Sepp (S. 67) hervorhebt, dass Jesus schon Matth. 14, 33 als Gottes Sohn anerkannt, dennoch Matth. 16, 17 durch diese Anerkennung überrascht wird, meine ich längst aus der Verschiedenheit der Bestandtheile, aus dem Unterschiede von Grundschrift und Bearbeitung erklärt zu haben (Evangelien S. 85. 89). Matth. 23, 37 gehört nicht zu der Grundschrift des Matthäus, handelt überdiess nicht einmal von einem wiederholten Auftreten Jesu in Jerusalem (vgl. m. Evangelien S. 101 f.). Der johanneische Bericht ist in Vergleichung mit Matthäus durchgängig abgeleitet und nicht ursprünglich. Wie kann Sepp (S. 65) dem johanneischen Berichte über die Salbung Jesu Joh. 11, 2. 12, 1—8 den Vorzug vor den synoptischen geben, welche die Salbung durch Magdalena in Galiläa und die durch Lazarus' Schwester in Bethanien verwechselt haben sollen! Gerade hier ist es längst erwiesen, dass der vierte Evangelist die Salbungsberichte des Matthäus (26, 6—13) und des Marcus (14, 3—9) mit dem des Lucas (7, 36 f.) verschmolzen, auch Luc. 10, 38 f. herbeigezogen hat (vgl. m. Evangelien S. 298 f.). Wenn der vierte Evangelist das Abschiedsmahl Jesu, abweichend von den Synoptikern, auf den Abend vor der jüdischen Paschamahlzeit setzt, so ist die Absicht ersichtlich genug, wofür ich einfach auf mein Buch über den Paschastreit (1860) verweisen kann. Die protestantische Kritik wird es sich nimmermehr einreden lassen, dass Johannes in geschichtlicher Hinsicht alle drei Synoptiker in eminentester Weise überrage, in der Geschichtserzählung vom Erlöser den Zettel bilde, die Synoptiker den Einschlag, wie Sepp (S. 110 f.) behauptet.

Die hebräisch-aramäische Grundschrift des Matthäus weis't uns allerdings auf das Hebräer-Evangelium hin, welches Sepp (S. 11 f.) nach Form und Inhalt als ein blosses Machwerk der Judaisten darstellen möchte. Als ein armseliges Machwerk muss das Hebräer-Evangelium freilich erscheinen, wenn man mit Sepp ohne alle Kritik das spätere Evangelium der Ebioniten und das alte Nazaräer-Evangelium ineinander wirrt. Derselbe kann es gleichwohl nicht verkennen, dass das Hebräer-Evangelium auch das Richtigere bewahrt hat, Matth. 23, 35 den Zacharias, Sohn Jojada's, wogegen der kanonische Matthäus den „Sohn des Barachias" bietet (S. 18. 74).

Den lockenden Preis von „1000 Florin" will der Unterz. nicht verdienen. Wohl aber fühle ich mich gedrungen, ausdrücklich anzuerkennen, dass die Kritik des Verf.'s, so wenig sie dem wirklichen Stande der Wissenschaft entspricht, doch auf der katholischen Seite eine sehr beachtenswerthe Erscheinung ist, und dass der Verf. auch gegen die Schrift-Infallibisten (S. 80 f.) manches treffende Wort gerichtet hat. Nur hätte er (S. 81 f.) die Stelle 4 Ezr. XIV, 20 f. (nicht XVI, 2 f.) nach den neuesten Text-Feststellungen anführen sollen.

A. H.

De Wette, W. M. L. — Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament ersten Bandes vierter Theil. Vierte Auflage bearbeitet von Franz Overbeck. A. u. d. T. Kurze Erklärung der Apostelgeschichte, von W. M. L. de Wette. Vierte Auflage bearbeitet und stark erweitert von Franz Overbeck. Leipzig, Verlag von S. Hirzel. 1870. 8. LXXXI und 488 S.

De Wette's Commentar zu der Apostelgeschichte liegt hier in einer

ganz neuen Gestalt vor. Die Baur'sche Kritik, welche de Wette in der 3. Auflage als eine maasslose und keiner Widerlegung bedürftige Uebertreibung abwies, hat nun vollständige Aufnahme gefunden. Den grossen Fleiss und die musterhafte Sorgfalt des Bearbeiters werden auch die Gegner, an welchen es nicht fehlen wird, anerkennen müssen. Mir kommt es nicht in den Sinn, die hohen Vorzüge dieser Bearbeitung schmälern zu wollen. Aber ich kann nicht umhin, die herrschende kritische Gesammtauffassung der Apg. gegen den neuesten Bearbeiter zu vertheidigen.

Die Tendenz der Apg. will Overbeck (S. XXVIII f.) mit Schneckenburger als eine paulinisch-apologetische fassen. Aber die Apg. soll doch nicht für antipaulinische Judaisten geschrieben sein. So soll die Apg. denn auch nicht eine conciliatorische Tendenz verfolgen, wie die meisten Kritiker seit Baur behauptet haben. Sie wende sich nicht an beide Parteien des Urchristenthums, Juden- und Heiden-Christen (Judaisten und Pauliner). Die Apg. sei nicht „der Entwurf eines Friedensvorschlages, von paulinischer Seite den Judaisten vorgelegt," und gehe nicht darauf aus, die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seite der Judenchristen durch Zugeständnisse an den Judaismus erkaufen zu wollen. Der Apg. will Overbeck weder den Zweck unterlegen, das Heidenchristenthum jener Zeit zu Gunsten des Judaismus umzustimmen, noch söll das Buch auf Christen jüdischer Geburt berechnet sein, wogegen der nationale Antijudaismus der Apg., ihr Antagonismus gegen die Juden als Nation spreche. Die Apg. gebe das jüdische Christenthum als solches schon preis und sei auf einem Standpunct geschrieben, welchem das Heidenchristenthum als das in der Gemeinde durchaus vorherrschende Element gelte. Hieraus ergebe sich, dass die Apg. sich nicht begreifen lasse als eine zwischen die urchristlichen Parteien des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums sich stellende Schrift. Ihr Heidenchristenthum sei freilich nicht das paulinische, aber noch weniger sei ihr Judaismus der urapostolische. „Vielmehr muss das Judaistische der Apg. schon ein Bestandtheil des Heidenchristenthums sein, welches sie selbst vertritt, und sie ist nicht ein Friedensvorschlag zwischen jenen urchristlichen Parteien, sondern der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflussten Heidenchristenthums, sich mit der Vergangenheit, insbesondre seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinanderzusetzen. Allerdings hat die Apg. die wesentlichen Seiten des Paulinismus aufgegeben mit alleiniger Ausnahme des Universalismus, aber nicht im Sinne einer Concession an eine ausserhalb ihrer eigenen Kreise stehende Partei, sondern im Sinne der Auffassung des Paulus, die in Folge judaistischer, von Anfang an wirksamer Einflüsse und der natürlichen Unfähigkeit des Heidenchristenthums, die Probleme des ursprünglichen Paulinismus zu begreifen und streng festzuhalten, auch unter Heidenchristen sich verbreitete und fertig die katholische Kirche überhaupt beherrscht."

Den Paulinismus und das Judenchristenthum soll also der Verf. der Apg. nicht ausser sich zu einer christlichen Gesammtkirche haben vereinigen wollen, sondern in sich selbst unmerklich vereinigt haben. Das jüdische Christenthum als solches soll ihm äusserlich schon ganz zurückgetreten sein, aber um so mehr innerlich eingewirkt und seinen Paulinismus unrein gemacht haben, so dass der Verf. der Apg. selbst das Bedürfniss fühlte, seinen unreinen Paulinismus mit der Geschichte der apostolischen Zeit zu vereinbaren. Und doch lässt Overbeck selbst den Paulinismus des Verf.'s der Apg. noch nicht so unrein geworden sein, dass derselbe nicht auch einen höheren Standpunct gekannt, ja ausdrücklich dargestellt hätte in der Paulus-Rede 13, 38 f. und namentlich in der Petrus-Rede 15, 7 f. Doch hebt es der neueste Bearbeiter

selbst hervor, wie absichtlich der Verf. der Apg. den Paulus und den Paulinismus gegen judenchristliche Vorurtheile und Beschuldigungen vertheidigt. In der Erzählung von dem Magier Simon Ap. 8, 9—25 erkennt auch Overbeck (S. 119 f.), wie ich (in dieser Zeitschrift 1868. IV. S. 363 f.), das judaistische Zerrbild des Heidenapostels, welches zwischen die Christenverfolgung des Saulus und seine Bekehrung absichtlich eingeschaltet ward. Auch darin stimmt der neueste Erklärer der Apg. (S. 195) mir bei, dass die Begegnung des Paulus mit einem jüdischen Pseudopropheten und Magier aus Kypros Apg. 13, 6 f. auf den jüdischen Magier Simon aus Kypros, von welchem jenes judaistische Zerrbild der Paulus entlehnt ward, Bezug haben wird. Und er wird mir schwerlich widersprechen, wenn ich auch die jüdischen Teufelsbanner Apg. 19, 13 f. nicht zufällig mit Paulus zusammengestellt finde. Nur bei Judenchristen war Paulus aber als ein arger Teufelskünstler verschrieen, und wenn nun der Verf. der Apg. den Paulus und sein Zerrbild so absichtlich auseinanderhält, so kann ich schon desshalb nicht glauben, dass die Apg. gar nicht für judenchristliche Leser geschrieben sei.

Wesshalb vermeidet die Apg. ferner alles, was den Paulus als selbständigen, von den Urapostelu unabhängigen Heidenapostel, eben desshalb auch mit den Uraposteln und der Urgemeinde öfters in Streit gerathen darstellt? Für paulinische Leser des Galaterbriefs wird wahrlich nicht Apg. 9. 20 f., wie Overbeck (S. 140) selbst sagt, alles getilgt, was Paulus selbst (Gal. 1, 15—24) für seine uranfängliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Uraposteln geltend macht. Gar nicht zu reden von dem sichtlichen Bestreben, den Paulus in der Bekehrung der Heiden nicht eine neue Bahn eingeschlagen haben, sondern nur dem Vorgange des Petrus (Apg. 10, 1 f. 11, 1 f.) gefolgt sein zu lassen, von der Art, wie die Apg. 11, 19 f. die erste heidenchristliche Gemeinde (in Antiochien) ohne alles Zuthun des Paulus zu Stande gekommen sein lässt.

Alles dieses und Andres ist freilich nur eine indirecte Berücksichtigung von judenchristlichen Gegnern des Paulus; aber an zwei Stellen, welche uns einen tiefen Blick in die leitende Absicht der Apg. gestatten, werden dieselben auch direct erwähnt, Apg. 15, 1 f., wo judäische, pharisäische Christen auch für die gläubigen Heiden die Nothwendigkeit der Beschneidung und der Beobachtung des mosaischen Gesetzes zur Seligkeit behaupten, dagegen die Urapostel und die Urgemeinde die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen erklären, und Apg. 21, 20 f., wo Jakobus den Paulus an viele Myriaden gläubiger Juden, sämmtlich Eiferer für das Gesetz, übel berichtet über Paulus, und an den rechtskräftigen Beschluss der Urgemeinde erinnert. Hier scheint es mir augenfällig zu sein, dass die Apg. allerdings auch für Judenchristen geschrieben ist und die gemässigten Christen jüdischer Geburt zur Anerkennung einer gesetzesfreien Heidenkirche zu bewegen sucht. Auch Overbeck (S. 222) erkennt hier eine „mit tendenziöser Absicht dem Galaterbriefe gegenübergestellte Fiction." Solche „Fiction" wird der Verf. aber nicht sowohl Paulinern, welche mit dem Galaterbriefe befreundet waren, sondern vielmehr Judenchristen, welchen der Widerstand des Paulus gegen die Beschneidung des Titus in Jerusalem und gegen Kephas wegen des Versuchs, die Heidenchristen in Antiochien zu jüdischer Lebensweise zu zwingen, sehr anstössig sein musste, geboten haben. Nicht Paulinern, sondern Judenchristen bietet Apg. 16, 3 als Ersatz die Beschneidung des Timotheus. Und nur aus Rücksicht auf Judenchristen wird Titus in der ganzen Apg. ebenso wenig genannt, als hier die Schlachten, welche Paulus dem Judenchristenthum in Galatien und Korinth geliefert hat, irgend erwähnt werden. Da sollte es gar keine Beziehung auf Judenchristen haben, wenn Apg. 15, 7—12 Petrus der judenchristlichen Urgemeinde auseinandersetzt, dass Gott auch die Heiden zum Glauben an das

Evangelium auserwählt und keinen Unterschied gemacht habe zwischen gläubigen Juden und Heiden, dass man also Gott versuche, wenn man den heidnischen Jüngern das Joch des Gesetzes auflegen wolle, welches schon die Väter (οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς) nicht zu tragen vermochten; man müsse vielmehr glauben, dass man durch die Gnade Christi selig werde, wie jene (Heidenchristen)? Hier macht Petrus mindestens den Judenchristen seiner Zeit einen Friedensvorschlag, die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen anzuerkennen in dem gemeinsamen Bewusstsein der Erlösung durch die Gnade Christi. Daraus, dass dem Gesetze, welches die gläubigen Juden als eine drückende Last von den Vätern ererbt haben, alle Bedeutung für die Seligkeit abgesprochen wird, kann ich keineswegs mit Overbeck (S. 226) folgern, dass die Heiden hier nicht anders vom Gesetze entbunden seien als die Juden, und diese nicht anders als jene. Das Joch des mosaischen Gesetzes, dessen Schwere die gläubigen Juden empfinden, soll nur den Heiden erlassen werden. Da meine ich (in dieser Zeitschr. 1860, S. 130) mit Recht behauptet zu haben, dass das Joch des Gesetzes als volksthümliche Gewohnheit geborener Juden ohne höhere Bedeutung, als ein religiöses ἀδιάφορον noch im Christenthum fortdauert, eine Ansicht, zu welcher der ächte Paulus (1 Kor. 7, 18. 19. 9, 19 — 21. Röm. 14, 6) wenigstens Anknüpfungen bietet. Dem Verf. der Apg. darf man schwerlich mit Overbeck (S. 237. 250) die Inconsequenz zuschreiben, dass er das Gesetz für die gläubigen Heiden aufgehoben sein, für die gläubigen Juden ganz ebenso wie für die ungläubigen als den Weg des Heils und der Seligkeit bestehen lasse (was auch Apg. 21, 20 f. gar nicht gesagt ist), ferner den Widerspruch, dass dem Glaubensprincip gegenüber Juden und Heiden gleichgestellt werden, und doch nur für die Letztern eine theilweise Entbindung vom Gesetze ausgesprochen werde. Jakobus unterstützt dann (Apg. 15, 13—21) den Vorschlag des Petrus durch Hinweisung auf Worte der Propheten und fasst ihn nur bestimmter so, dass die gläubigen Heiden, trotz ihrer Freiheit vom Gesetze, doch verpflichtet sein sollen zur Enthaltung von den Gräueln der Götzen, der Hurerei, dem Erstickten und dem Blute (V. 20). Overbeck (S. 230. 237) findet hier immer noch eine Verpflichtung der Heidenchristen auf dasselbe Minimum der Gesetzesbeobachtung, welcher die Proselyten des Thors unterworfen waren, eine theilweise Verpflichtung auf das ATliche Gesetz. Aber er erinnert (S. 229. 238) selbst daran, dass das φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι ein Streitobject des Judenchristenthums und des Paulinismus in der apostolischen Zeit war (vgl. 1 Kor. 8, 1 f. 10, 14 f. Offbg. 2, 14. 20. 24, wozu ich noch hinzufüge 1 Kor. 5, 1 f. 6, 12 f.). Da haben wir es wahrlich nicht nöthig, die πορνεία, welche den Heiden als ein sittliches ἀδιάφορον galt, mit Overbeck auf die in dem Gesetze (Lev. 18) verbotenen Formen der Ehe und der Befriedigung des Geschlechtstriebs überhaupt zurückzuführen. Die πορνεία hat hier offenbar ihre allgemeine Bedeutung. Es sind die äussersten Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise für das judaistische Bewusstsein, welche untersagt werden. Die Bedingungen, welche hier den Heidenchristen gestellt werden, sind nicht ohne alle Anknüpfungen bei Paulus selbst (1 Kor. 6, 12 f. 8, 9 f. 10, 28 f. Röm. 14, 13 f.) und weit milder als die sehr beachtenswerthen Bedingungen von judenchristlicher Seite (Clem. Recogn. IV, 36 u. ö.). Wir haben hier allerdings einen paulinischen Friedensvorschlag, und nicht eine gewisse Gesetzesverpflichtung, sondern die bedingte Gesetzesfreiheit der Heidenchristen wird begründet, wenn Jakobus Apg. 15, 21 schliesst: „denn Moses hat seit alten Geschlechtern in jeder Stadt die ihn Verkündigenden, da er an jedem Sabbat vorgelesen wird." Das kann doch nur heissen: auch wenn man die gläubigen Heiden nicht mehr auf das Gesetz verpflichtet, behält Moses seine Geltung in den überall bestehenden Synagogen. Sollte dieser Gedanke wirklich so seltsam sein, wie Overbeck (S. 234) ihn findet? Ich

finde es gezwungen, wenn der neueste Bearbeiter (S. 235) erklärt: „Denn Moses, der von so alten Zeiten her allwöchentlich in jeder Stadt (also auch unter den Heiden) verkündigt wird, hat seine Ansprüche auch an die Heiden. (Diese können daher nicht von aller Verpflichtung auf das Gesetz losgesprochen werden).“ Es ist wahrlich einfacher, die Vorlesung des Gesetzes in den Synagogen seine bleibende Geltung für die Juden, als seine theilweise Geltung auch für die Heiden einschliessen zu lassen. Auch Apg. 21, 20—25 lehrt nur, dass der Paulus der Apg. für die gläubigen Juden keine Aufhebung des Gesetzes gelehrt, vielmehr selbst als geborner Jude das Gesetz treu beobachtet habe. Da finde ich nicht sowohl „die nationale Entfremdung des Paulus von seinem Volke neben seiner dogmatischen Judaisirung“ (S. 369), sondern nur die äusserliche Fortbeobachtung des Gesetzes durch Paulus als gebornen Juden, welcher nach Apg. 13, 38. 39 fern davon bleibt, in dem mosaischen Gesetze die Rechtfertigung irgend zu suchen.

Die Losreisung des Christenthums von dem ungläubigen Judenthum besteht in der Apg. zusammen mit dem Bestreben, das gläubige Judenthum mit dem gesetzesfreien Heidenchristenthum auszusöhnen und in einer christlichen Gesammt-Kirche zu vereinigen. Der Paulinismus der Apg. ist so unrein nicht, dass er im Grunde diesen Namen nicht mehr verdiente. Er ist Unions-Paulinismus und verhält sich zu dem reinen Paulinismus ähnlich, wie ein Unions-Lutheranismus zu dem ausschiesslichen Lutheranismus, oder um einen politischen Vergleich zu gebrauchen, wie der National-Liberalismus, welcher die nationale Einheit auf die liberale Fahne geschrieben hat, zu dem rücksichtslosen Liberalismus.

Die Apg. stellt uns die Richtung des Paulinismus auf die katholische Einigung in ihrem Beginne dar. Dass Apg. 20, 29 schon gegen den Gnosticismus gerichtet sei (S. LXV. 350 f.), kann ich nicht finden. Die grimmigen Wölfe, welche nach dem Heimgange des Paulus seine (asiatischen) Schöpfungen verwüsten werden, können auch antipaulinische Judaisten sein (vgl. Apg. 15, 1. 5. 21, 20. 21), welche als Wölfe dargestellt werden, wie von judenchristlicher Seite (Matth. 7, 15 f.) paulinische Schein- und Namen-Christen. Gerade in Kleinasien, wo der Urapostel Johannes so lange Zeit wirkte, ward das paulinische Christenthum ziemlich unterdrückt durch ein judaistisches. Als Abfassungsort der Lucas-Schriften habe ich (in dieser Zeitschr. 1858. S. 594 f.) Achaja oder Macedonien nicht so ausschliesslich behauptet, dass ich gegen das nahe Kleinasien (Ephesus), was Overbeck S. LXVIII f. vorzieht, etwas einzuwenden hätte. Nach Rom gehören die Lucas-Schriften gewiss nicht.

Was hier gegen die Gesammt-Auffassung des neuesten Erklärers der Apg. bemerkt ist, schliesst schon an sich die hohe Anerkennung seiner Leistung nicht aus. Als besonders beachtenswerth hebe ich noch die gründliche und wesentlich befriedigende Untersuchung über die Quellen-Schriften der Apg., insbesondere über die Wir-Stücke (S. XXXVII f.) hervor. Was hier über die Denkschrift des Reisegefährten des Paulus (wahrscheinlich Lucas) und deren Benutzung durch den Verf. der Apg. gesagt wird, ist sehr einleuchtend. Die Auffassung des Pfingstwunders Apg. 2, 1—13 als eines Hörwunderrs hat an Overbeck einen scharfsinnigen Verfechter gefunden. Sein Werk wird überhaupt bleibenden Werth behalten. A. H.

Hitzig, Ferdinand. Zur Kritik Paulinischer Briefe. Leipzig 1870. 36 Seiten.

Hr. Dr. Hitzig, als ATlicher Schrift- und Geschichtsforscher rühmlichst bekannt, giebt hier eine Probe NTlicher Schrift-Kritik. An seiner vor 30 Jahren dargelegten Ansicht, Johannes Marcus habe die Apokalypse verfasst,

und das zweite Evangelium sei selbständig und Quelle der andern, hält er im Gegensatze zur Tübinger Schule fest, wogegen er ausdrücklich erklärt, dass wie in Betreff des vierten Evangeliums, so auch anlangend die Kritik der paulinischen Briefe die wissenschaftliche Bewegung seines Erachtens nur in der Tübinger Theologie ihren Verlauf hatte. Die Paulus-Briefe soll man jedoch nicht bloss auf Aechtheit und Unächtheit ansehen, sondern auch allenthalben ihrer Unversehrtheit nachfragen (S. 21 f.).

Bei dem Briefe an die Philipper behauptet Hitzig mit Baur die Unächtheit und die Abfassung im 2. Jahrh. (nur etwas früher). Phil. 4, 2. 3 sollen die *Εὐοδία* und die *Συντύχη*, welche zur Eintracht ermahnt werden, keine Einzelwesen, sondern Parteien sein, nur nicht, wie Schwegler sie deutete, Euodia die judenchristliche, Syntyche die heidenchristliche Partei, sondern zwei heidenchristliche Parteien, welche mit einander im Streite lagen, Griechen und Römer, wie sie in Philippi neben einander wohnten, ein Vorspiel des nachmaligen Gegensatzes der morgenländischen und abendländischen Kirche. Der Clemens, welcher als Gehülfe des Apostels erwähnt wird, weis't auf den christlichen Clemens, Vetter Domitian's, zurück. Der Verfasser schrieb unter Trajan und hat wahrscheinlich den Agricola des Tacitus gelesen. Allein warum sollen denn Euodia und Syntyche, welche mit Paulus zusammen in dem Evangelium gekämpft haben, keine christlichen Frauen, etwa Diakonissen, gewesen sein? Wesshalb soll es nicht schon zur Zeit des Paulus und in Philippi einen christlichen Clemens gegeben haben? Welcher Leser des Philipperbriefs konnte nur auf den Gedanken kommen, dass die Euodia in dem Patriarchen אָשֵׁר Gen. 30, 13 zu Hause sei, mit welchem Namen die Lea *εὐόδιος* im Sinne gehabt habe, und dass die Syntyche auf die Geburt des Patriarchen Gad Gen. 30, 11 zurückweis't, bei welcher die Mutter sagt בְּגָד, nach den LXX *Ἐν τύχῃ*? Zu Weibern sollen Männer gemacht sein, um Parteien zu bezeichnen? Einen *Εὐόδιος* und einen *Συντύχης* hätten die Leser leicht für wirkliche Personen gehalten. Wie wenn das nicht auch bei einer *Εὐοδία* und einer *Συντύχη* das Natürliche wäre! Selbst die Mutter jener beiden Stammväter, die Silpa, Magd der Lea, zieht Hitzig herbei, um es glaublich zu machen, dass es sich hier um Heidenchristen handle. Die Namen זִלְפָּה bringt er zusammen mit dem armenischen Thelfat, Vorbaut. Alles das soll der Verf. seinen Lesern ausgedrückt haben in den einfachen Worten: *Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ.* Da kann man es wahrlich einfacher haben und braucht nicht aus Tacitus Agricola dessen Tochter uud Gattin herbeizuziehen. Wenn man nicht noch andre Gründe auffindet, steht es wahrlich nicht schlecht mit der Aechtheit des Philipperbriefs.

Der Kolosserbrief soll die Ueberarbeitung eines ächten Paulus-Briefs durch den Verf. des sog. Ephesier-Briefs sein. Da habe ich zwar gar nichts gegen Hitzig's Behauptung einer Bekanntschaft des Letztern mit der Johannes-Apokalypse, stimme jedoch hier ganz mit Baur überein, welcher den Kolosser-Brief dem Paulus absprach, aber unbeschnitten liess. Meine Gründe habe ich schon dargelegt in der Abhandlung: „Der Gnosticismus und das Neue Test.“ (in dieser Zeitschrift 1870. III. S. 245 f.).

Schliesslich behauptet Hitzig (S. 34 f.), dass der Verf. des Hebräerbriefs die Archäologie des Josephus, wenigstens theilweise ihr 16tes Buch in Händen hatte. Nun scheinen also „gewisse Geheimnisse unsrer genialsten Kritik,“ durch deren Ankündigung Hr. D. Grimm (Zur Einleitung in den Brief an die Hebräer, in dieser Zeitschrift 1870. I. S. 26) sich nicht abhalten liess, die Abfassung des Hebräerbriefs vor der Zerstörung Jerusalems zu behaupten, an das Licht gekommen zu sein. Ich kann auch nach der Veröffentlichung hier nichts überzeugend finden. Da findet sich *ὁρκωμοσία* (wel-

ches Wort ja auch sonst vorkommt) bei Josephus Ant. XVI, 6, 2 wie Hebr. 7, 21. Da findet sich bei Josephus (aber auch anderswo) das Wort ἐγγύη, und Hebr. 7, 22 nennt Jesum ἔγγυος des Bundes, „wie sonst nirgends" (auch nicht bei Josephus). „Es wird dort bei Josephus der Stadt Ancyra, Ἄγκυρα, gedacht: hier C. 6, 19 im selben Satze mit dem Erzpriester Melchisedek kommt das Appellativ ἄγκυρα Anker vor, wie in der ganzen Bibel nicht wieder." Auch δόγμα (Jos. a. a. O. und XIV, 10, 3. 8. 12, 5. XIX, 5. 2. 3. 6, 3, 1) findet sich im NT. nur Hebr. 11, 23. „Des μεσίτης C. 9, 15. 8, 6. 12, 24, zwar noch ein paar Male im NT., konnte er von Arch. XVI, 2, 2 hier sich erinnern, woselbst Ephesus in Rede steht" (aber auch von Gal. 3, 19. 20 und von der Himmelfahrt des Moses I, 3. III, 11 her); „und noch im letzten Cap. die Wörter εὐποιΐα und ἀλυσιτελής gewahren wir auch Arch. XIX, 9, 1. XVI, 7, 6 aber nochmals im NT. nicht." Alles dieses ist schwerlich beweisend.

So wenig ich den Ergebnissen dieser Schrift im Ganzen zustimmen kann, so verkenne ich doch nicht das Anregende, was sich von vorn herein erwarten liess, auch nicht manche treffende und glückliche Bemerkung. A. H.

Ewald, H. Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus Sendschreiben übersetzt und erklärt. Anhang zur Erklärung der Sendschreiben des Apostels Paulus. Göttingen 1870. 8. VIII und 230 S.

Der Hr. Verf. fügt seiner Erklärung der Sendschreiben des Ap. Paulus (1857) diesen Anhang über den Brief an die Hebräer und den Brief des Jakobus hinzu. Das Vorwort erklärt sich gleichmässig gegen die Kliefothe und Hengstenberge wie gegen die halben oder ganzen Liebhaber der sogen. Tübingischen Schule, welche beide auch nur von den untersten Kenntnissen und Fähigkeiten nicht so viel besitzen, als zur ernsten Sache nothwendig ist, ferner gegen die seit 1866 neu aufgeblasene und mit neuem Hochmuthe einherfahrende Berlinische Zerstörung aller wahren Religion, eine einzelne der vielen Windhosen dieser an sich selbst vollkommen hohlen neuesten Nationalliberalen Windhose. Der Züricher Theolog Volkmar, welcher der Sonne eines Bismarkischen Deutschland 1866 entgegenjauchzte, möge für das heutige Berlin der allerbeste Oberkirchenrath sein. [Ewald, welcher das Unglücksjahr 1866 fortwährend bejammert, ist den französischen Staatsmännern gewiss der liebste deutsche Theolog und kann dieselben nicht zurückgeschreckt haben von dem Unternehmen des J. 1870 gegen Deutschland]. Seit 1866 sollte man erkannt haben, welches entsetzliche Verderben dahinter lauert, dass jeder Windbeutel unsrer Tage mit den Büchern des N. T. alles Mögliche versucht. Endlich soll es Zeit sein, dass gerade die NTlichen Bücher überall am schärfsten und zugleich am richtigsten erkannt und in dem Sinne angewandt werden, der ihr eigener ist. So der Eingang.

Die beiden Briefe, welche Ewald zusammenfasst, sind in dieser Zeitschrift (1870. I. S. 19 f. IV. S. 377 f.) eben erst gründlich untersucht worden von Hrn. D. Grimm. Bei dem Hebräerbriefe kommt Ewald ziemlich auf dieselbe Abfassungszeit hinaus, wie Grimm und der Unterz. (Urchristenthum S. 76 f., Z. f. w. Th. 1858, S. 103 f.), da er den Brief kurz vor dem Ausbruch des römisch-judäischen Kriegs verfasst sein lässt. Die Veranlassung wird im Allgemeinen richtig darin gesetzt, die Christen jener Zeit zu warnen vor dem Rückfall in das halbe oder ganze Judenthum, wenn man hier auch die „Christus-Leute," welche Ewald als die „Frommen" jener Zeit herbeizieht, bei Seite lassen darf. Dagegen wird es schwerlich Beifall finden und ist von Grimm (a. a. O. S. 43 Anm.), dessen eigene Ansicht einer Bestimmung nach Jamnia auf sich beruhen möge, schon mit Recht zurückgewiesen, wenn auch Ewald die Gemeinde, an welche der Brief geschrieben ist, in Italien sucht und auf Ravenna räth (S. 6). Die Zeitfrage, welche der Brief

in's Auge fasst, bestimmt Ewald so: ob das Christenthum der altheiligen Religion wieder weichen solle oder nicht? Diese Frage habe der Verf. auf die weitere und schwierigere zurückgeführt: wer Christus sei, verglichen mit andern Werkzeugen göttlicher Offenbarung? Da habe er sich nun an die Lehre vom Logos, wie sie durch Philo verbreitet wurde, angeschlossen. Daher der dreifache Beweis, dass Christus als Logos 1) weit erhaben auch über die höchsten guten Engel (1, 1—2, 4), 2) erhaben über Moses und Ahron, ja dem irdischen Hohenpriester gegenüber der allein wahre Hohepriester (2, 5—5, 10), aber 3) auch der einzig wahre Erfüller aller Hoffnung der wahren Religion und Vollender des Gottesreichs sei (5, 11—10, 51). Daran soll sich eine doppelte Ermahnung anschliessen, also 4) ein freier Rückblick in alle vergangene Geschichte, sofern sie den Christen erhabene Vorbilder der Treue und des Glaubens vorführen kann (10, 32—12, 11), 5) besondere Ermahnungen und persönliche Bemerkungen. Der Gedankengang des ganzen Schreibens lässt sich noch einfacher auffassen. Welcher christliche Philo dieses Schreiben verfasst habe, lässt Ewald ganz unbestimmt. Am allerwenigsten will er an Apollos denken, aus welchem vielleicht nicht viel Gutes geworden sei; es sei gar nicht so unwahrscheinlich, dass dieser Mann alexandrinischer Bildung zuletzt mit dem Apollonios von Tyana einerlei war, und dass Philostratos seine Lebensbeschreibuag nur wieder auffrischte, um dadurch den Christen zu schaden (S. 30).

Die Uebersetzung des Hebräerbriefs giebt 10, 22 *ἐν πληροφορίᾳ* wieder: im Vollstrome, 10, 33 *τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων*: der also umgetriebenen, 13, 6 *τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;* was wird Mensch mir thun? Hebr. 2, 9 vertheidigt Ewald die LA. *χωρὶς θεοῦ*. Hebr. 10, 9 soll eine Frage sein: *τότε εἴρηκεν Ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημα σοῦ;* was fur uns keine Frage ist. Hebr. 11, 13 soll eine griechische Dichterzeile aufgenommen sein, was nicht unmöglich ist; 11, 19 soll *ἐν παραβολῇ* (vgl. 9, 9) nur heissen: vergleichweise, was zu wenig ist.

Dass wir den Jakobusbrief für ächt zu halten haben, will Ewald im VI. Bande der Geschichte des Volkes Israel bewiesen haben, er sagt uns aber nicht einmal, wie Jak. 1, 12 ohne Rücksicht auf die erst nach dem Tode des Jakobus geschriebene Offbg. Joh. 2, 10 (welche Stelle, er S. 188 bloss anführt) zu verstehen ist. Jak. 2, 19 *καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν* übersetzt Ewald, wie in den drei ersten Evangelien: auch die Teufelchen glauben und schaudern. Bei der ganzen Ausführung Jak. 2, 13—26 bemerkt Ewald nichts von einem Gegensatz gegen die Grundlehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke. Das Beispiel Abraham's soll Jak. 2, 21—24 wohl absichtlich aus Röm. 4, 1 f. entlehnt haben, um es in dieser ganz andern und doch ebenso richtigen Anwendung zu zeigen. Aber das auffallende Beispiel der Rahab für die Gerechtigkeit soll Jak. 2, 25 nicht aus dem (erst nach des Jakobus Tode geschriebenen) Hebräerbriefe (11, 31), sondern aus einem besondern Buche entlehnt haben, dessen Dasein Ewald (S. 202) aus Matth. 1, 5 ersieht. Wir gestehen, so scharf nicht sehen zu können, und finden die Abhängigkeit von dem Hebräerbriefe hier augenscheinlich. Das Jak. 4, 5 aus einer jetzt verlorenen Schrift entlehnt ist (S. 211), lässt sich freilich kaum bezweifeln.

Sollen wir unser Urtheil zusammenfassen, so verkennen wir nicht, dass dieses neueste Buch Ewald's auch gute Bemerkungen bietet. Allein gründlich und erschöpfend ist es durchaus nicht. Sehr hoch können wir den wissenschaftlichen Gewinn aus demselben, namentlich bei dem Jakobusbriefe, nicht anschlagen.

A. H.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

VI.

Das paulinische Πνεῦμα.

Eine exegetisch-dogmatische Studie

von

O. Pfleiderer,

Prof. der Theol. in Jena.

Die Verdienste Baur's und seiner Schule um tiefere Erforschung des paulinischen Lehrbegriffs sind besonders auch der paulinischen Psychologie zu gut gekommen; es scheint sich über einen der massgebendsten Begriffe derselben, den Begriff der σάρξ, besonders auf Grund der Arbeiten Holsten's mehr und mehr eine Uebereinstimmung der Auffassung zu bilden. Nicht das Gleiche aber findet bis jetzt statt mit dem andern centralen Begriff der paulinischen Psychologie, dem des πνεῦμα. Es ist noch immer Meinungsverschiedenheit über die Beantwortung der wichtigen Fragen: gibt es nach Paulus ein natürlich-menschliches πνεῦμα? und wenn diess, wie verhält sich zu demselben das christliche πνεῦμα? Die erstre Frage wird bekanntlich von Holsten [1]), dem auch Baur [2]) und neustens Weiss [3]) beistimmen, verneint, indem diese, hauptsächlich auf 1 Cor. 15, 45 ff. und Röm. 7 sich stützend, behaupten, dass der Apostel Paulus der menschlichen Natur kein ihr ansich immanentes pneumatisches Princip zuschreibe, vielmehr das Pneuma nur als das dem Menschen schlechthin transscendent gegenüber stehende göttliche Princip kenne.

In dieser Allgemeinheit lässt sich nun jedenfalls dieser

1) Zum Evang. des Petrus und Paulus, S. 381—92.

2) Neutestamentliche Theol., S. 146 f.

3) Neutestamentliche Theol., S. 272 f.

Satz nicht halten. Dass es vielmehr auch nach Paulus ein Pneuma in rein anthropologischem Sinn, als constituirendes Element der menschlichen Natur gibt, das lässt sich bei unbefangener Betrachtung der verschiedenen Stellen, wo Paulus von einem Geist des Menschen redet, nicht leugnen. Bei sehr vielen derselben kann allerdings die Beweiskraft deswegen in Abrede gezogen werden, weil sie von Christen handeln, wesshalb man sagen kann, es sei unter dem ihnen eigenen Geist eben nicht der natürlich-menschliche, sondern der ihnen immanent gewordene, ansich transscendente Gottesgeist verstanden, so z. B. Röm. 1, 9. 2 Cor. 2, 13. 7, 13. 1 Cor. 16, 18. Ich glaube zwar, dass in all' diesen Stellen Pneuma im allgemein menschlichen, psychologischen, nicht im specifisch christlichen Sinn zu nehmen ist, da sie eine menschliche Thätigkeit (λατρεύειν) oder Empfindung (ἀνάπαυσις und ἄνεσις in den 3 Corintherstellen) auf den Geist beziehen, wobei doch wohl die Beziehung auf den göttlichen Geist (das Princip der Kraft, nicht das selbst Trostbedürftige!) ziemlich gezwungen ist. Aber ich will über diese nicht streiten, weil andere noch unzweideutiger beweisen. — 1 Kor. 2, 11 ist kurzweg vom Geist des Menschen die Rede, der allein wisse, was im Menschen sei. Diess ist ein einfacher Satz von allgemein psychologischer Bedeutung, bei dem gar nichts specifisch christliches in Betracht kommt, daher die ganze Analyse Holsten's (S. 388 f.), der hier sogleich auf v. 14 überspringt, gar nicht hergehört. Der Satz beweist rundweg, dass Paulus das natürlich Geistige des Menschen, sein Selbstbewusstsein, als πνεῦμα bezeichnet. — Dass ferner in 1 Cor. 5, 4 nicht an einen besondern apostolischen Amtsgeist zu denken ist (was Holsten für das einzig Mögliche hält, S. 385), ergibt sich deutlich aus dem Gegensatz in v. 3: ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, wornach offenbar das πνεῦμα gar nichts anders hier bedeutet als die dem materiellen Leib entgegengesetzte immaterielle Persönlichkeit. — Ebenso wenn 1 Cor. 6, 20. 7, 34. 2 Cor. 7, 1 von einem „Gott verherrlichen — heiligsein — sich reinigen von aller Befleckung beides am Leib und an dem Geist“ die Rede ist, so wird hiebei um

so eher an nichts anderes gedacht werden können als an die beiden den ganzen Menschen constituirenden Elemente seines Wesens: den materiellen Leib oder äussern Menschen und den immateriellen Geist oder innern Menschen, da ja das specifisch christliche, transscendente πνεῦμα nicht erst zum Gegenstand der Heiligung oder Reinigung gemacht werden könnte, da es vielmehr deren Princip und wirkende Kraft ist. — Endlich wird Röm. 8, 16 das πνεῦμα ἡμῶν entgegengesetzt dem αὐτὸ τὸ πνεῦμα; sollte nun wie Holsten will, das erstre das transscendente Princip der Kindschaft sein, so wäre in der That schlechterdings nicht abzusehen, was dann noch das αὐτὸ τὸ πνεῦμα sein könnte, das ja doch jedenfalls als Zeugniss gebendes ein innerliches sein muss, so gut wie dasjenige, welchem es Zeugniss gibt. Vielmehr ist mit αὐτὸ τὸ πν. jenes πν. υἱοθεσίας, das immanent gewordene göttliche Princip, gemeint, und τὸ πν. ἡμῶν ist das natürlich-menschliche Selbstbewusstsein, wie auch 1 Cor. 2, 11; es ist derselbe Gedanke, den Röm. 9, 1 so ausdrückt: „mein Gewissen bezeugt mir im heiligen Geist,“ es ist die Reflexion des im Subject immanent gewordenen substantiell göttlichen Seins in das Wissen des Ich von diesem seinem Inhalt.

Es bliebe sonach nur übrig, mit Baur zu sagen, dass das menschliche Pneuma, welches der Apostel im Anschluss an die durchgängige hebräische Anthropologie sehr wohl kennt, doch keine weitere Bedeutung für seinen specifisch religiösen Begriff vom Pneuma habe. Auch Holsten hat sich auf diese Restriction Baur's zurückgezogen (womit übrigens seine früheren Bemühungen, aus den oben besprochenen Stellen das menschliche πνεῦμα zu entfernen, als überflüssig zurückzunehmen wären), indem er in später hinzugefügter Anmerkung sagt: „Natürlich kennt Paulus ein geschöpflich-menschliches πνεῦμα, aber dieses hat mit dem göttlichen πνεῦμα nur die ganz abstracte Wesenseigenschaft gemein, dass beide ein nicht irdisch-materielles, nicht irdisch-substantielles bezeichnen. Das geschöpflich-menschliche πνεῦμα in seiner concreten Bestimmtheit ist aber ψυχή, νοῦς. Und in diesen beiden Formen des

menschlichen πνεῦμα hat der Mensch mit dem göttlichen πνεῦμα nicht nur nichts gemeinsames, sondern nur entgegengesetztes.“ (S. 391, Anm.) Er beruft sich hauptsächlich auf Röm. 7. Hier sei, wird geltend gemacht, der σάρξ oder der materiellen Substanz, welche im Leibe ihr concretes Dasein hat, allerdings zwar ein Inneres, Immaterielles und insofern auch Geistiges gegenübergestellt, nehmlich der ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς v. 22. 23; aber eben die Art, wie die Stellung und Wirksamkeit desselben zur σάρξ geschildert werde, beweise deutlich, dass „für die Anschauung des Paulus auch im νοῦς der Mensch zwar wohl ein Pneumatisches besitze in jenem allgemeinsten Sinn, in welchem alles nicht-materielle ein Pneumatisches ist, aber durchaus kein dem Wesen Gottes identisches oder analoges Wesenselement. Es fehlen dem νοῦς alle die Eigenschaften, welche dem πνεῦμα sowohl nach der theoretischen als namentlich nach der praktischen Seite eigenthümlich sind, und während νοῦς nur Form, so ist es dem πνεῦμα wesentlich, Substanz zu sein.“ (S. 383.)

Je mehr Wahres in diesen Sätzen liegt, desto mehr gilt es sich vorzusehen, dass nicht Irrthümliches sich daran hänge, indem aus ansich richtigen Beobachtungen schiefe, viel einseitige Folgerungen gezogen werden. Sehen wir uns die Stelle näher an! Auszugehen ist gewiss mit Holsten von der Voraussetzung, dass das Subject in Röm. 7 das natürliche Ich des nichtchristlichen Menschen ist, wie es der Apostel aus seinem eigenen (vorchristlichen) Bewusstsein kennt und im Namen aller Nichtchristen, der Juden zunächst und weiterhin auch der Heiden, beschreibt. An das christliche Ich hätte man nie denken sollen, denn wie könnte von diesem gesagt werden, dass es unter die Sünde verkauft sei, da doch vom Christen gilt, dass die Sünde nicht mehr über ihn herrschen kann, da er unter der Gnade ist? (Röm. 6, 14.). Von dem nichtchristlichen Subject also wird hier ausgesagt, dass es zwar nach dem ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς ein Wollen des Guten, eine Sympathie mit dem geistigen Gesetz Gottes habe, dieses Wollen aber völlig unkräftig, unwirksam bleibe, nicht zum Vollbringen des

Guten komme, im Thun vielmehr die Macht der im Fleische wohnenden Sünde ihre überwältigende gefangennehmende Energie zum Vollbringen des Bösen ausübe. Es ist nun vollkommen richtig, was Holsten bemerkt, dass ein derartiges unkräftiges und erfolgloses Wollen nicht die Art des πνεῦμα im specifischen göttlichen Sinn sei, welches vielmehr Leben (Röm. 8, 2. 10), Kraft (1 Cor. 2, 4), und zwar näher eine von der Herrschaft der Sünde befreiende und zum Guten wirksam antreibende, kurz eine heiligende Kraft ist (Röm. 8, 2. 4. 13. 14. Gal. 5, 16. 22.). Allein, wenn nun daraus weiter gefolgert werden soll, dass der νοῦς, dem nur jenes unkräftige Wollen des Guten möglich ist, „durchaus kein dem Wesen Gottes identisches oder analoges Wesenselement sei und mit dem christlichen πνεῦμα nichts gemeinsames habe,“ so ist das entschieden über das Ziel hinausgeschossen. Wenn auch das Wollen des νοῦς gegenüber dem Gesetz ein unwirksames bleibt, so ist es ja doch immer ein Wollen des Guten; worin aber soll dieses seinen Grund haben? in der σάρξ offenbar nicht, denn diese ist es ja eben, welche mit dem νόμος τοῦ νοός im Kampf liegt und von welcher schlechtweg das ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος gilt (Gal. 5, 17); dass also im νοῦς eine der σάρξ entgegengesetzte, ob auch noch so unkräftige, Tendenz überhaupt vorkommt, diess setzt mit logischer Nothwendigkeit als seinen Möglichkeitsgrund ein der σάρξ qualitativ entgegengesetztes substantielles Princip im Menschen voraus, welches kein anderes sein kann als das πνεῦμα, dem das ἐπιθυμεῖν κατὰ τῆς σαρκός wesentlich zukommt. Sonach muss der νοῦς, wenn er auch nur eine real unwirksame Form geistiger Selbstbethätigung ist (was völlig zuzugeben ist), gleichwohl nothwendig um seiner der σάρξ qualitativ entgegengesetzten sittlichen Regungen willen die Erscheinungsform eines dem Menschen von Natur zukommenden πνεῦμα sein, welches, als Möglichkeitsgrund jener Erscheinungsform, — denn in der Ursache kann nicht weniger sein als in der Wirkung — selber auch ein der σάρξ entgegengesetztes sittliches Lebensprincip, also dem göttlichen πνεῦμα wesensgleich sein muss.

Wie könnte denn auch der νοῦς mit dem pneumatischen Gesetz, dem Ausdruck des heiligen Gotteswillens, irgendwie sympathisiren, wenn er sich demselben nicht wesensverwandt, also ebenfalls wesentlich pneumatisch wüsste? Nur Wesensverwandtes kann ja überhaupt Anziehung auf einander üben, gänzlich Verschiedenartiges verhält sich immer indifferent. Solch' indifferentes Verhalten scheint auch wirklich Holsten anzunehmen, wenn er sagt: „der νοῦς ist das blosse durch die Thätigkeit des verständigen Denkens vermittelte Wissen des Subjects um ein objectives Geistiges als Inhalt des eigenen Bewusstseins (hier speciell das geistige Gesetz.)" Nur stimmt damit gar nicht überein, dass nach Paulus der νοῦς eben nicht bloss Wissen vom Gesetz, sondern ein Wollen des Ich in Gemässheit des Gesetzes ist; es ist unter Holsten's Annahme gänzlich unerklärlich, wie die ihrem geistigen Object durchaus spröde und indifferent gegenüberstehende Bewusstseinsform dazu käme, demselben zuzustimmen, dass es gut sei, und gar Lust an ihm zu haben; es bleibt endlich dabei unbegreiflich — worauf doch die ganze Stelle abzielt, — wie diese indifferente Bewusstseinsform die Kraftlosigkeit ihres guten Wollens als ein „Verkauftsein unter die Sünde" und als den Jammerzustand der ταλαιπωρία empfinden und zu jenem Schmerzensschrei: τίς με ῥύσεται; kommen sollte? Als ein „Verkauftsein unter die Sünde" kann das natürliche Ich seinen Zustand nur dann fühlen, wenn es sich zugleich seiner bessern Natur und Bestimmung bewusst ist, und eben nur dieser Widerspruch zwischen seinem (geistigen) Wesen und seiner (fleischlichen) Wirklichkeit ist es, was ihm als eine Erlösung heischende Unseligkeit fühlbar wird. Weil er seiner Wirklichkeit nach nur geistige Form, real aber fleischlich ist, d. h. das Fleisch, das endlich-materielle Weltwesen, zu seinem wirklichen Inhalt und beherrschenden Princip hat, desswegen bedarf allerdings der νοῦς einer Erlösung oder Erneuerung (ἀνακαίνωσις Röm. 12, 2); weil er aber trotz dieser seiner fleischlichen Wirklichkeit doch wesentlich geistige Form, d. h. Erscheinungsform des realen Geistwesens

im Menschen ist, darum ist er jener Erlösung und Erneuerung auch immer noch fähig. Beides finde ich gleichsehr in Röm. 7 gelehrt, das eine in Uebereinstimmung mit Holsten, das andere aber in wesentlicher Abweichung von ihm.

Dass mit diesem Resultat auch die andern Stellen, auf welche die gegnerische Ansicht sich stützt, in keinerlei Widerspruch stehen, bedarf kaum einer Erinnerung. Wir verstehen von hier aus ganz wohl, warum Paulus den ersten (natürlichen), Menschen bloss ψυχὴ ζῶσα nennt im Gegensatz zum πνεῦμα ζωοποιοῦν, welches den charakteristischen Typus erst des zweiten (christlichen) Menschen bilde. Denn das Ich des natürlichen Menschen ist ja auch nach dem Obigen in der That nur formal geistiges, material aber ungeistiges Lebenscentrum eines materiellen Organismus, d. h. Seele; sein wirkliches Leben ist nur das seelische Leben eines materiellen Naturwesens, denn es hat seinen realen Inhalt und bestimmten Charakter nur von der σάρξ, dem materiellen Princip, wogegen das Geistige ihm zwar ansich, als objective Wesensbestimmung anhaftet, aber noch nicht zum wirklichen und wirksamen Princip der subjectiven Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit geworden ist, daher dieser noch transscendent gegenübersteht, unerreicht und unerreichbar sowohl für die praktische (Röm. 7) als für die theoretische Vernunftthätigkeit (1 Cor. 2, besonders v. 14). In all' dem kann Niemand einen Widerspruch finden mit der obigen Auffassung der paulinischen Psychologie, besonders des νοῦς im Verhältniss zum πνεῦμα, nach Röm. 7. Vielmehr aber wird man eine indirecte Bestätigung unserer Ansicht in 1 Cor. 15, 45 insofern finden können, als die Stelle unverkennbar anspielt auf die Genesisstelle, welche die Schöpfung des Menschen so beschreibt, dass die lebendige Seele aus dem göttlichen Hauch hervorgegangen sei. Wenn nun, wie nicht zu zweifeln ist, Paulus diese Vorstellung getheilt hat, so hat er gewiss die ψυχὴ ζῶσα, als entsprungen aus dem Geiste Gottes (πνεῦμα von πνέω — רוּחַ), auch für wesensverwandt mit demselben gehalten, ihrem Wesen nach als Geist aus Gottes Geist gedacht, wenngleich ihrem wirklichen Zustand die Geistesenergie gänzlich fehlte.

Wenn nun hienach das Ich des Menschen von Natur schon wesentlich Geist ist und diese seine Geistigkeit wenigstens formal in der Vernunftthätigkeit (νοῦς) bethätigt: wie kommt es dann aber doch, dass Paulus das eigentliche christliche Pneuma durchaus als etwas Neues und von aussen her dem Menschen zukommen lässt? oder wie verhält sich dann dieses neuhereingekommene zu jenem ursprünglich inwohnenden Pneuma? Auch diese mit der vorigen auf's engste zusammenhängende Frage ist noch keineswegs so genau untersucht worden, wie sie es verdiente, da sie recht eigentlich den Kern der paulinischen Soteriologie bildet (im Unterschied von der in der juridischen „Rechtfertigung" liegenden Schaale derselben.) Ohne natürlich hier auf erschöpfende Behandlung Anspruch zu machen, hoffen wir doch im Folgenden einige Anregungen zu tieferer Untersuchung der Frage zu geben.

Das christliche *πνεῦμα* ist dasjenige, welches der Christ nicht von selbst hat, sondern, im Gegensatz zu seinem natürlichen oder zu dem der Welt, unmittelbar von Gott aus erhält (1 Cor. 2, 12: *ἡμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐλάβομεν*); und zwar ist es nicht nur unmittelbar aus Gott, sondern es ist auch dasselbe, welches das Wesen Gottes ausmacht, seine absolute Lebendigkeit und belebende Kraft (schöpferische Allmacht), daher es das *πν. θεοῦ ζῶντος* 2 Cor. 3, 3 und *πν. ζωοποιοῦν* 1 Cor. 15, 45 cf. c. Röm. 8, 11 heisst. Zwar wird der Geist auch wieder vom göttlichen Wesen unterschieden, als das Subject des göttlichen Selbstbewusstseins vom Object desselben 1 Cor. 2, 10 f.; aber diese vom menschlichen Selbstbewusstsein abstrahirte Unterscheidung zwischen Subject und Object, Thätigkeit und Sein, Form und Inhalt will keineswegs ein ungeistiges Sein an Gott von seinem Geistsein unterscheiden. Höchstens könnte man darin die Unterscheidung eines Innern (Centralen) von einem Aeussern (Peripherischen) an Gott finden; das letztere wäre dann die dem Geist als immaterieller Substanz adäquate Erscheinungsform der *δόξα*, d. h. der Lichtglanz, der als Reinstes, gleichsam Immateriellstes der Erscheinungswelt sich als natürlichste Erscheinungsform für das

immaterielle Geistwesen vorstellen liess (vgl. die Correspondenz beider Begriffe als der Erscheinung und des Wesens in 2 Cor. 3, 8. 18 und mit besonderer Beziehung auf das Bild, die Erscheinung Gottes 4, 4. 6.). — Derselbe Geist, welcher das Wesen des lebendigen Gottes bildet, constituirt auch die Person Christi, des Sohnes Gottes, 2 Cor. 3, 17. Und zwar kam er demselben während seines Erdenlebens nur als das innere, die Persönlichkeit oder Ichheit bildende Prinzip zu, zu welchem die Erscheinungsseite des irdisch-menschlichen Fleisches noch in Widerspruch stand, welcher Widerspruch erst in der Auferstehung gelöst wurde; daher in ihr erst Christus zum reinen und wirksamen Geistwesen und damit zum vollen Gottessohn in Kraft geworden ist 1 Cor. 15, 45 ff. Röm. 1, 4. Als das die Person Christi des Gottessohnes innerlich constituirende Princip heisst dieser Geist hier πν. ἁγιωσύνης, womit gesagt sein soll, dass die geistige Innenseite dieser Persönlichkeit eine von der sonstigen menschlichen specifisch unterschiedene Geistesnatur habe, nehmlich eine heilige, vom Sündenprincip des Fleisches in keiner Weise beeinflusste, worin eben der eigentliche Materialgrund ihrer Gottessohnschaft liege. Nun kommt aber Heiligkeit dem Geiste, der immateriellen Substanz, die das Wesen Gottes bildet, ebenso als constituirende Wesenseigenschaft zu, wie umgekehrt der σάρξ als der materiellen Substanz das unheilige ἐπιθυμεῖν wesentlich ist; Heiligkeitsgeist ist der Geist also überhaupt insofern und immer dann, wenn sein Wesen in voller Wirklichkeit (Actualität und Energie) da ist. Was also die Gottessohnpersönlichkeit von den andern Menschen unterscheidet, ist demnach nicht, dass er einen generisch andern Geist als diese gehabt hätte, sondern nur diess, dass das seinem Ursprung und Wesen nach eine und dasselbe πνεῦμα in ihm von Anfang schlechthin actuell, unbedingt bestimmendes und schlechthin nicht vom Sündenfleisch sich bestimmen lassendes Princip, d. h. eben heilig war, während dasselbe in andern Menschen nicht von Anfang actuell ist, daher auch nie im natürlichen Menschen es weiter als bloss bis zur formalen Actualität des νοῦς bringen kann, material aber dem von Anfang her actuellen Fleisches-

princip geknechtet bleibt. Sonach ist es die reale und actuelle Geistigkeit, welche die Gottessohnschaft (zunächst Christi, ebenso aber auch der Christen, wie wir sehen werden) ausmacht. Freilich, weil das ansich zwar von Anfang actuelle Geistwesen Christi doch während des Erdenlebens noch vom Widerspruch des Fleisches behaftet war, also nicht auch nach aussen als das, was es innerlich war, erschien, so lag hierin noch nicht die volle Gottessohnschaft; es musste erst durch den Tod des Sündenfleisches dieser Widerspruch gelöst und durch die Auferstehung das bisher nur innerlich actuelle (heilige) Geistwesen auch äusserlich in die ihm wesentlich zukommende Existenzweise eines Gottessohns *ἐν δυνάμει* eingesetzt (*ὁρισθείς*) werden. So ist denn nun der Auferstandene und Erhöhte der vollkommene Gottessohn und der reine Geist (2 Cor. 3, 17), eins im andern; d. h.: er ist das hypostasirte Ideal der vollendeten Geistigkeit, wie sie ausser Gott und auf Grund der Abhängigkeit von Gott sich in der Welt abbildlich darstellt.

Diess also ist das Ideal, um dessen Realisirung es sich für die zur Gotteskindschaft und Abbildung Christi, des Bildes Gottes, bestimmte Menschheit (Röm. 8, 29) handelt; eine Realisirung, für welche Paulus verschiedene Ausdrücke hat, wie: mit Christo gleichgestaltet (*σύμμορφος* Röm. 8, 29) oder: verwachsen (*σύμφυτος* 6, 5) werden oder: Christum anziehen (*ἐνδύσασθαι* Gal. 3, 27) oder: Christum, den Geist Christi, den heilgen Geist, den Geist Gottes (nach dem Bisherigen alle identisch) in sich wohnen, leben haben oder: selbst in Christo, im Geist sein, leben, wandeln (Röm. 8, 1. 9. 10. 11. Gal. 2, 20. 5, 16. 25), endlich: Christi sein, ein ihm angehöriger und verbundener sein (Gal. 5, 24 und ö.). — Ist nun aber das Ideal der menschlichen Geistesentwicklung zur Gottebenbildlichkeit in dem erhöhten Christus hypostasirt, so lag es nahe, auch den Weg seiner Realisirung in den Momenten vorgezeichnet zu finden, aus welchen jenes Ideal hervorging oder durch welche die Umsetzung der historischen Person Jesu in das dogmatische Ideal vermittelt war. Diese sind aber Tod und Auferstehung. Diese Vor-

gänge also, aus äussern in innere umgesetzt, werden die Momente des innern Processes sein, durch welchen im Geistesleben des Menschen das Ideal (relativ) realisirt wird, welches im erhöhten Christus als absolut realisirt angeschaut wird, nehmlich actueller Geist in Aehnlichkeit Gottes oder Gottes Kind zu sein.

Bekanntlich knüpft der Apostel diesen inneren Process an den äussern Act der Taufe an (Gal. 3, 27 f. Röm. 6, 3—7); durch sie tritt der Mensch mit Christo als dem Gestorbenen und Auferstandenen in eine solche Gemeinschaft, dass dessen Tod und Auferstehung auch die seinigen werden. Wie Christus durch seinen Tod ausser Beziehung zum Sündenfleisch getreten (6, 10. 8, 3) und durch seine Auferstehung in die dem Heiligkeitsgeist vollkommen entsprechende Existenzweise eingetreten, so dass er nun Gotte allein lebt, so gilt — nach dem Kanon: „ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben" — dasselbe auch für die, welche durch die Taufe in die Angehörigkeit Christi getreten sind; auch sie sind damit aus ihrem bisherigen vom Sündenfleisch beherrschten Leben ausgeschieden und in ein vom Heiligkeitsgeist beherrschtes Leben eingetreten. Die oft behandelte Frage, warum dieser Wendepunct gerade an den Taufact geknüpft werde, ist im Grunde sehr einfach. Der Form nach ist der äussere Act des Untertauchens und Wiederaufstehens ein naheliegendes Symbol des Begrabenwerdens und Auferstehens des Christen mit Christo; aber auch materiell ist die Taufe als factisches Glaubensbekenntniss zu Christo der erscheinende Reifepunct des Glaubens und als Eintritt in die Christengemeinde der erscheinende Anfangspunct der Verknüpfung mit der Lebens- und Herrschaftssphäre des Geistes Christi, also mit diesem selbst. Ob Taufe oder Glaube das Organ des Geistesempfangs oder das mit Christo in Lebensgemeinschaft Versetzende sei, diese viel verhandelte Frage existirte für Paulus gar nicht, denn die Taufe war ihm gar nichts für sich, als äusserer Act, sondern eben nur der Act, durch welchen der Glaube sich selbst und seine Einigung mit Christo verwirklichte. Daher konnte der Apostel sagen ebensowohl, dass die Christen in der Taufe Christum angezogen haben oder in einem Geist

zu einem Leibe getauft worden seien (Gal. 3, 27. 1 Cor. 12, 13), als auch, dass sie den Geist empfangen als Folge der Glaubenspredigt und mittelst des Glaubens (Gal. 3, 2. 14); wogegen er gewiss unter der ihm praktisch freilich ganz fernliegenden Voraussetzung einer Trennung von Taufact und Glaube den erstern allein ohne den Glauben unter die ἔργα νόμου gerechnet haben würde, durch welche man eben nicht den Geist empfängt

Die Taufe also hat die Wirkung, in die Gemeindschaft des Todes und der Auferstehung Christi zu versetzen oder des heiligen Geistes theilhaftig zu machen, nur insofern, als sie den Glauben in sich schliesst und ausdrückt. Wiefern aber kommt dem Glauben jene Bedeutung zu? Man sieht leicht, dass es sich hiebei nicht bloss handeln kann um die theoretische Ueberzeugung von dem durch die Auferstehung documentirten Heilswerth des Todes Christi, als eines Sühnemittels zur Tilgung der Sündenschuld; als solcher Gegenstand eines theoretischen Wissens und Fürwahrhaltens bleiben ja Tod und Auferstehung dem glaubenden Subject noch durchaus äusserlich, sind wohl für den Menschen geschehen, so dass ihre Folgen ihm zu gut kommen können, aber sie werden nicht von ihm miterlebt im geistlichen Mitsterben und Mitauferstehn. Nun kommt zwar der Glaube als Bedingung der Rechtfertigung allerdings bei Paulus nur in jenem Sinn in Betracht, als feste zweifellose Ueberzeugung (vgl. Röm. 4, 20 f. das Vorbild des Glaubens Abrahams); allein unter jener Schaale des dogmatischen Glaubens verbirgt sich doch der rein religiöse Kern der Herzenshingabe an Gott; in diesem Sinn aber ist der Glaube selbst das Mitsterben und Mitauferstehn mit Christo. Das lässt sich aus apostolischen Worten selbst entnehmen. Wenn Paulus Gal. 6, 14 f. sagt: „Ferne sei von mir das Rühmen, denn allein vom Kreuze Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt, denn in Christo gilt weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern eine neue Kreatur," so lässt sich nicht verkennen, dass diese „Kreuzigung," durch welche die vorherige Beziehung des Paulus zur Welt aufgehoben

und eine neue Lebensrichtung begonnen wurde, im Verzicht auf allen Selbstruhm, auf alles das, was vorher als Vorzug, Ruhm oder dgl. galt, bestanden hat; eben dieser Verzicht auf Selbstruhm macht aber die eine, negative Seite am Glauben aus (cf. Röm. 3, 27.). Ebendasselbe ergibt sich Gal. 2, 19. 20: das „Mit Christo gekreuzigt sein," wodurch das eigene Ich als beherrschende Macht aufgehoben und Christus zum Lebensprincip geworden ist, bestand darin, dass Paulus dem Gesetze, das früher sein Stolz war, abgestorben ist, um Gotte zu leben, und diess wieder fällt damit zusammen, dass er nur noch lebt im Glauben des Sohnes Gottes, der ihn geliebet hat. Offenbar ist hiernach der Glaube selber nach der einen (negativen) Seite das Sterben für das, worin das natürliche Ich sein Leben gehabt hatte (hier speciell für das Gesetzwesen, das aber in dieser Beziehung ganz unter den allgemeinen Begriff des Endlich-Materiellen, des Fleisches fällt, vgl. Gal. 3, 3), nach der andern (positiven) Seite das Leben für Gott in Einheit mit dem beherrschenden Geist Christi. Man kann nicht durch den Glauben Christo angehörig werden, ohne von der Anhänglichkeit an das materielle Princip des Fleisches sich zugleich loszumachen; Gal. 5, 24: „die Christo angehören, die haben ihr Fleisch sammt seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt," — nehmlich eben bei ihrem Glaubig- und Christwerden. Dasselbe ist Phil. 3, 7 ff. so ausgedrückt: „Was mir Gewinn war (die fleischlichen Vorzüge des Judenthums und Pharisäerthums), habe ich um Christi willen für Schaden geachtet, auf dass ich Christum gewinne" und dieses „Für Schadenachten und Vergessen, was dahinten ist," wird ausdrücklich als Gemeinschaft der Leiden Christi und Gleichgestaltung mit seinem Tode bezeichnet, sowie andererseits das Erkennen der Kraft seiner Auferstehung auf das „Gewinnen Christi und in demselben erfunden werden durch den Glauben" sich bezieht. Offenbar also ist der Glaube selbst die innerliche Wiederholung des Todes und der Auferstehung Christi, sofern er einerseits ein Hinausgehen über das eigene Selbst und Verleugnen seines bisherigen Lebensinhalts, des Fleisches, ist, andererseits ein Sichzusammenschliessen mit

Christo zur Einheit des Geistes und des Lebens mit ihm (cf. 1 Cor. 6, 17: ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι.). — Diesen tieferen (mystischen) Glaubensbegriff hat neuestens Weiss (NTliche Theol. S. 348) dem Apostel Paulus ganz abgesprochen und jenen äusserlichen Begriff des dogmatischen Glaubens, wie er allerdings bei der Rechtfertigungslehre die Voraussetzung bildet, für den einzigen erklärt. Gewiss nicht mit zureichenden Gründen; wenn z. B. Gal. 2, 20 so erklärt wird, dass „das Leben im Glauben" entgegenstehe dem „Leben Christi in mir," jenes also nur das Eigene des Menschen-für-sich und eine der Bedingungen des letztern sei, so heisst das doch: zwei Momente, die im Sinn des Apostels eins (wenn auch nicht einerlei) sind, in scholastischer Reflexion auseinander reissen; ein eigenes Leben des Menschen-für-sich leugnet ja eben der Apostel von sich mit dem Satze: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, also kann sein ζῆν ἐν πίστει nur so verstanden werden, dass sein eigenes Leben aufgegangen ist in das Leben Christi in ihm, so dass also „im Glauben an Christum leben" und „Christum in sich lebend haben" nur zwei Ausdrücke für dasselbe sind. — Es ist sonach durchaus richtig, was Baur (NTliche Theol., S. 175) sagt: „In dem πνεῦμα wird erst die πίστις — die zwar die nothwendige Voraussetzung des πνεῦμα ist, sofern man das πνεῦμα ἐξ ἀκοῆς πίστεως erhält, die aber zu ihm sich im Grunde nur verhält, wie die Form zum Inhalt, — zur lebendigen Wirklichkeit des mit seinem positiven Inhalt erfüllten christlichen Bewusstseins." Und darin lag auch die Nothwendigkeit, in diesem Zusammenhang etwas näher auf das Wesen der πίστις einzugehen.

Auf die beschriebene Art also entsteht das Leben ἐν καινότητι πνεύματος. Daraus muss sich auch das Verhältniss dieses neuen πνεῦμα zum natürlich-menschlichen ergeben. Weil es einerseits aus dem Tode des alten Menschen hervorgegangen ist, ist es ein wirklich neues, eine καινὴ κτίσις; es verhält sich zum wirklichen Zustand des natürlichen Ich als das reine Gegentheil, wie Leben und Gerechtigkeit zu Sünde und Tod (Röm. 8, 2. 10), wie Knechtschaft Gottes und

Freiheit von der Sünde zur Knechtschaft der Sünde und Freiheit von Gott (6, 16 ff.), wie Wissen der göttlichen Weisheit zum Nichtverstehen der geistlichen Dinge. (1 Cor. 2.). Andererseits war es aber doch das Ich selbst, welches diesen Todes- und Erneuerungsprocess eingieng, indem es im Herzensact des Glaubens auf allen Selbstruhm und alles ἐργάζεσθαι verzichtend der seligmachenden Kraft Gottes im Evangelium von Christo sich aufschloss; unmöglich kann also das Resultat dieses Processes etwas schlechthin Neues in der Art sein, dass es entweder mit Vernichtung der Continuität des Personlebens sich an die Stelle des in jeder Beziehung vernichteten vorigen Ich setzte, oder aber mit Vernichtung der Einheit des Personlebens sich als fremde Macht neben das alte Ich eindränge. Im ersten Fall hätte das Ich sich durch seinen eigenen (Glaubens-) Act factisch vernichtet, was eine Unmöglichkeit ist, da das Ich wohl von all' seinem Inhalt abstrahiren kann, aber von der Form dieser Thätigkeit als seiner eigenen nie zu abstrahiren vermag, weil diess ein Widerspruch insichselbst wäre. Im andern Fall würde das Ich in der Einheit seines formalen Selbstbewusstseins einen gedoppelten unter sich völlig unvermittelten und unvermittelbaren Inhalt bergen, was in der biblischen Sprache Besessenheit, in der modernen Verrücktheit ist. Wir dürfen aber eine so monströse Vorstellung dem Apostel schon desswegen nicht zuschreiben, weil sie im klaren Widerspruch stünde mit seinen eigenen Worten: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθε, ἰδού, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Es wird also, um die καινὴ κτίσις einerseits mit der Einheit und Continuität des Selbstbewusstseins andererseits zusammen zu denken, nur das eine übrig bleiben, dass wir die Neuheit auf den Inhalt und das beherrschende Princip des Personlebens beziehen, wogegen die formale Selbstthätigkeit des Ich, welche im Glauben jene materiale Erneuerung vermittelte, natürlich dabei mit sichselbst identisch blieb. Erinnern wir uns nun, dass diese formale Selbstthätigkeit der νοῦς ist, dieser aber, wie wir oben zur Genüge nachgewiesen zu haben glauben, nur die Erscheinungsform des zur Natur des Menschen gehörigen poten-

tiellen Geistes bildet und als solche beim psychischen Menschen in innerem Zwiespalt sich befindet mit seinem ungeistigen (fleischlichen) Inhalt: so ist klar, dass die Erneuerung des νοῦς in Bezug auf seinen herrschenden Inhalt aus einem fleischlichen in einen geistigen, worin der Umwandlungsprocess besteht (Röm. 12, 2), sowenig ein schlechhin Neues und Fremdes und damit einen innern Zwiespalt in den Menschen hereinbringt, dass sie vielmehr den von Haus aus vorhandenen Zwiespalt zwischen geistiger Form und Potenz und ungeistigem Inhalt und wirklichem Zustand aufhebt und also nur die uranfängliche geistige Anlage und Bestimmung des Menschen zu der widerspruchslosen vollen Realität erhebt.

Es ist sonach das christliche πνεῦμα einerseits als wirklicher Lebenszustand und wirksames Lebensprincip ein Neues, der alten vom Fleischesprincip beherrschten Wirklichkeit durchaus Entgegengesetztes, insofern etwas Transcendentes, von aussen, nehmlich unmittelbar von Gott durch dessen geschichtliche Offenbarung in Christo und die daraus fliessende Predigt der Versöhnung an den Menschen herangekommenes (2 Cor. 5, 17. 18); es ist aber ebenso gewiss andererseits seinem Wesen nach ein Altes und Ursprüngliches, mit dem natürlich-menschlichen πνεῦμα Identisches und durch dessen formale Thätigkeit im νοῦς Vermitteltes, die Befreiung von einem seinem Wesen widersprechenden Zwang (Röm. 8, 2), die Realisirung seiner eigensten Anlage und Bestimmung (ib. v. 29), insofern also auch ein Immanent-menschliches, die Erfüllung des eigenen menschlichen Geisteswesens. Diese zweite Seite lässt sich zwar nicht so bestimmt im Einzelnen nachweisen, allein einmal ist sie die unvermeidliche Consequenz dessen, was sich mit Sicherheit über das Verhältniss des πνεῦμα zum νοῦς und über den Process der ἀνακαίνωσις τοῦ νοός ergeben hat. Eine Bestätigung findet sie sodann aber auch darin, dass Paulus das dem Christen innewohnende πνεῦμα Christi ganz so darstellt, dass es sich vom eigenen πνεῦμα desselben substantiell nicht, sondern wenn je, so nur theils wie der Inhalt von der Form, theils auch wie

das schon actualisirte von dem noch nicht actuell gewordenen Geistwesen unterscheiden lässt. Dies wird namentlich in Röm. 8 sehr deutlich; von vorneherein ist es hier geradezu unmöglich, unter *σάρξ* und *πνεῦμα* etwas anderes zu verstehn als die materielle Substanz, die ihr concretes Dasein hat im Leib, und die immaterielle, die ihr concretes Dasein hat im Geist des (christlichen) Menschen; dem menschlichen Fleischesleib steht nicht Geist Gottes gegenüber, sondern Geist des Menschen, nur aber hier nicht des natürlichen, sondern des durch Christum erneuerten Menschen (welcher erneuerte Geist sich zum alten principiell ebenso verhält wie der Heiligkeitsgeist des Gottessohnes Christus zu dem Geist der natürlichen Menschen). Wenn es z. B. v. 6 heisst: *τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη*, so ist diess *φρονεῖν* hier so gut, wie im vorhergehenden Versglied (*φρόνημα σαρκός*) eine menschliche Seelenthätigkeit, die nicht vom Geist Gottes als solchem prädicirt werden könnte, sondern nur von demjenigen Geist, den wir ebensowohl den menschlichgewordenen Gottes- als den göttlichgewordenen Menschengeist benennen könnten. Noch klarer wird diess in v. 10, wo der diesseitige seiner definitiven Vollendung noch harrende Zustand des Christen prägnant so geschildert wird: *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην* („der Leib ist dem Tode verfallen um Sünde willen, der Geist im Besitz unvergänglichen Lebens um Gerechtigkeit willen," nehmlich, weil er das *δικαίωμα τοῦ νόμου* im Menschen realisirt — als Heiligkeitsgeist, cf. v. 4.). Hier erhellt aus dem unmittelbaren Gegensatz zu *σῶμα*, dass diess *πνεῦμα* das eigene des Christen sein muss, seine Persönlichkeit oder Ichheit nach ihrer Innenseite, im Gegensatz zu der Aussenseite des Leibs; allein zugleich folgt aus dem Zusammenhang mit vv. 9 und 11 ebenso deutlich, dass diess *πνεῦμα*, welches Princip des Lebens und der Gerechtigkeit ist, kein andres sein kann als das, welches v. 9 *πν. Χριστοῦ* und v. 11 *πν. θεοῦ* heisst, und welches nach v. 11 ebenfalls als Lebensprincip erscheint. Diese Stelle berechtigt nicht nur, sondern nöthigt uns, die Lehre des Paulus vom christlichen *πνεῦμα* so zu verstehen, dass im Christen das reale

göttliche πνεῦμα zum eigenen menschlichen und das eigene menschliche nur potentielle πνεῦμα zum actuellen göttlichen resp. gottebenbildlichen geworden sei.

Und damit lässt sich, recht verstanden, auch v. 16 wohl reimen; denn wenn hier auch unser Geist von dem uns inwohnenden göttlichen Geist unterschieden wird, so sollen damit doch nicht zweierlei verschiedenartige reale Principien einander entgegengesetzt werden, sondern beide verhalten sich wie die Form des Selbstbewusstseins zum realen Inhalt; dass aber das göttliche πνεῦμα, welches den Inhalt des Glaubens bildet, sich immer durch die Form der menschlichen Geistesthätigkeit vermittelt, haben wir ja wiederholt gesehen; also kann es nichts auffallendes haben, dass diese beiden, obgleich im concreten Glaubensbewusstsein zur realen Einheit (die ja nicht Einerleiheit ist) verbunden, doch auch wieder von einander unterschieden und in relativer Getrenntheit so entgegengestellt werden, wie es v. 16 geschieht. — Um so mehr aber muss neben der realen Einigung beider doch auch diese relative Unterscheidung noch immer Raum finden, da ja im Glaubigen das reale Geisteswesen immer zunächst n u r p r i n c i p i e l l actuell und herrschend geworden ist (als ἀπαρχὴ πνεύματος), soweit diess also jeweils noch nicht zur concreten Durchführung gekommen ist, immer auch noch der alte ungeistige (seelische oder fleischliche) Mensch zum neuen actuellgeistiggewordenen im Gegensatz steht — ein Gegensatz, dessen allmählige Ueberwindung die sittliche Aufgabe des einmal principiell erneuerten Menschen bildet, indem er in allem Einzelnen sein Wollen und Thun unter die Herrschaft des Geistesprincips stellen soll. Indess nicht nur auf dem Gebiet des sittlichen Handelns findet diese Entgegenstellung des Ich, sofern es noch natürliches ist, und des schon realisirten Geistesprincips Statt, sondern auch auf dem Gebiet der religiösen Pathologie; wenn das (menschliche) Ich vor Schwachheit nicht zu beten weiss, nimmt der Geist sich seiner an und vertritt es mit Seufzen vor Gott, v. 26. Welche religiöse Zustände diese Vorstellung im Auge habe, ist leicht zu sehen; nicht immer tritt ja der objectiv vorhandene Inhalt

des Geisteslebens auch in das subjective Selbstgefühl als wirklich Empfundenes und Gewusstes ein, welchen Fall v. 16 im Auge hat, sondern er kann sich diesem auch temporär so gänzlich entziehen, dass dem Subject beim Gefühl des Mangels aller Geistesenergie nur der Trost bleibt, dass das Geistesleben, dessen es sich sonst bewusst war, auch jetzt, trotz der momentanen Abwesenheit des subjectiven Gefühls davon, doch objectiv, vor Gottes Urtheil nicht weniger als sonst vorhanden sei. Das Ich weiss sich in diesem Fall im objectiven, gegenständlichen Bewusstsein als gottbegeistetes, ohne sich auch als solches im subjectiven oder zuständlichen Bewusstsein zu fühlen; gerade so, wie es ein andermal sich als solches wissen kann, ohne sich doch auch als solches im praktischen Verhalten zu bewähren. Derartiges beweist nicht dagegen, dass das christliche Pneuma im Menschen die Actualität seines natürlichen Pneuma sei, sondern es beweist nur (und ist in dieser Hinsicht allerdings sehr beachtenswerth), dass die Actualisirung der natürlichen Geistespotenz des Menschen auch im Christen immer eine relative bleibt, also auch noch den Gegensatz von Ungeistig-Natürlichem und Christlich-Geistigem relativ fortbestehen lässt, welcher Gegensatz nach den verschiedenen Seiten des Geisteslebens bald so bald anders hervortreten kann.

Das so im Menschen wirklich gewordene Geistesleben ist nun einmal wesensgleich (natürlich nur soweit als es wirklich realisirt ist) dem Geist Gottes und Christi; es hat ferner seinen Ursprung in diesen beiden, sofern Gott in seiner Offenbarung durch Christum und mittelst des Evangeliums vom Gottessohn die wirksame Kraft der Actualisirung des menschlichen Geisteslebens ist, sowie menschlicherseits der Glaube als Aufnahme des Gottessohns (der Idee der Gotteskindschaft) in's Gemüth das empfängliche Mittel oder die vermittelnde Form jener Actualisirung ist. Um desswillen ist nun das so actualisirte Geistesleben zugleich eine Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, und zwar näher vermöge der Wesensgleichheit einerseits und der Abhängigkeit andererseits ein Verhältniss der Kindschaft des Menschen gegenüber Gott (Röm. 8, 15. 29.

35 ff.). Zwar hat Paulus für dieses Verhältniss den juridischen Begriff der Adoption (υἱοθεσία) ausgeprägt und diese mit dem juridischen Act der Rechtfertigung, an dem sie nur die positive Seite ausmacht, der Geistesmittheilung als Bedingung vorausgestellt (vgl. Gal. 4, 6.). Allein was kann dieser juridische Act in seiner abstracten Transscendenz anderes sein als die Vorstellungsform, in welcher das neue Verhältniss der Gotteskindschaft als objectiv wahres und im göttlichen Willen seiner Möglichkeit und Wirklichkeit nach begründetes fixirt werden soll? Aber real als Zustand des Menschen wird die Kindschaft doch nur durch das reale Dasein heiligen Geistes im Menschen; wirkliches Kind Gottes ist der Mensch nur dadurch, dass sein Ich principiell actuelles Geistwesen in Wesensgleichheit und Lebensgemeinschaft mit dem göttlichen Geiste wird. Damit ist das Ideal der Gotteskindschaft, wie es als absolut vollendetes im erhöhten Christus angeschaut wird, relativ im Christen verwirklicht; er ist also, wozu er von Anfang die Bestimmung und Anlage hatte, ein σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ θεοῦ geworden. Aber ebenso wie Christi Gottessohnschaft auf Erden noch nicht vollkommen realisirt war, weil dem innerlichen Heiligkeitsgeist noch die inadäquate Erscheinungsform des Sündenfleisches anhaftete, erst also mit der Auferstehung das dem Begriff entsprechende Sein ἐν δυνάμει eintrat (Röm. 1, 4), so gilt genau dasselbe auch von den Christen, dass sie τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες στενάζουσι τὴν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος 8, 23. Weil und insoweit das Actuellgeistsein des Menschen im dieseitigen Christenleben nur erst principiell begonnen und relativ verwirklicht (ἀπαρχὴ πνεύματος) ist, desswegen und insoweit ist auch sein Gotteskindsein noch nicht voller Besitz und unbedingt wirklicher Genuss, sondern noch Gegenstand der Hoffnung, deren Erfüllung mit der Erlösung des Leibes von den ἀσθένειαι τῆς σαρκός oder mit dem ἐγείρεσθαι ἐν δυνάμει (1 Cor. 15, 43) eintritt. Es zeigt diese Stelle (8, 23) besonders deutlich, wie die Gotteskindschaft bei Paulus trotz der juridischen Form der υἱοθεσία doch ihre Realität einzig am Begriff des

πνεῦμα, als des Realprincips sowohl des Gottessohns (Röm. 1, 4) als der Gotteskinder (πν. υἱοθεσίας 8, 15), hat.

Es liesse sich noch die Frage aufwerfen, ob die Analogie der Gotteskinder mit dem Gottessohn Christus nicht auch, wie nach vorwärts, so nach rückwärts sich verfolgen lasse? m. a. W.: ob der Präexistenz des Gottessohnes Christus nicht auch eine gewisse Präexistenz der Gotteskindschaft des Christen im Menschen entspreche? Und hierbei liesse sich mit voller logischer Berechtigung auf das natürlich-menschliche πνεῦμα hinweisen und sagen: sofern sich dieses natürliche zum christlichen πνεῦμα verhält wie die Potenz zur Actualität, so ist der natürliche Mensch schon ein potentielles Gotteskind. Allein bei Paulus findet sich diese Betrachtungsweise nicht; er sah das Christliche zu überwiegend als Gegensatz des Vorchristlichen an, als dass er für eine potentielle Präexistenz desselben im Menschen ein Auge hätte haben können; nur als ideales Moment des göttlichen Heilswillens erkannte er eine der geschichtlichen Verwirklichung vorausgehende Bestimmung zur Gotteskindschaft an, in der göttlichen Prädestination, Röm. 8, 29. Auch Gal. 4, 1—3, das am meisten an die Idee einer vorchristlichen potentiellen Gotteskindschaft der factisch noch unter der Knechtschaft stehenden Menschheit anklingt, dürfte doch nur auf die ideale Prädestination, nicht auf eine reale Prädisposition zur Kindschaft zu beziehen sein. Erst bei Johannes ist jene logische Consequenz der paulinischen Lehre vom πνεῦμα entwickelt; wie hier die Präexistenz des Gottessohns aus ihren paulinischen Umrissen erst zur Schärfe der Logoslehre ausgeprägt und zum massgebenden Ausgangspunct für die ganze Erscheinung Christi geworden ist, so auch kennt Johannes eine bestimmte Präeexistenz der Gotteskindschaft oder potentielle τέκνα θεοῦ vor Christo (Joh. 11, 52), welche nicht nur Gotte gehören, schon ehe er sie Christo gibt, sondern welche geradezu aus Gott (seines Wesens theilhaftig) und dadurch fähig sind, seine innere Stimme zu hören und sich zu Christo ziehen zu lassen, wodurch sie in Stand gesetzt werden, aus potentiellen zu wirklichen Gotteskindern zu werden (17, 6. 8, 47. 6, 44 f. 1, 12.). Hier

ist das Band zwischen dem Vorchristlichen und Christlichen, das bei Paulus noch in der Transscendenz der idealen Prädestination lag, in die Immanenz der realen Prädisposition umgesetzt; womit zusammenhängt, dass auch der Uebergang vom Vorchristlichen zum Christlichen nicht mehr in dem transscendent-dogmatischen Rechtfertigungsact fixirt, sondern im immanent-ethischen Process der Wiedergeburt flüssig gemacht wird. Aber die Keime und Prämissen zu all' dem lagen schon vollkommen in der paulinischen Lehre vom *πνεῦμα*.

VII.

Bemerkungen über den paulinischen Christus

von

A. Hilgenfeld.

Die voranstehende Abhandlung Pfleiderer's über das paulinische *πνεῦμα* kann ich auch als Antwort auf Holsten's Einwendungen gegen meine Darlegung in der Schrift über die Glossolalie (S. 55 f.) ansehen. Es wird mir gestattet sein, an des Letztern gehaltvolles Buch die Erörterung eines wichtigen Gegenstandes anzuknüpfen, welche nur die Sache selbst im Auge behalten und der wohlbegründeten Hochachtung des genannten Gelehrten keinen Eintrag thun wird. Die Vorstellung welche Paulus von Christo hatte, verdient auf alle Fälle immer noch eine genauere Untersuchung.

I. Röm. 8, 3. 4 sagt Paulus: *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Dass Gott seinen Sohn *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* gesandt hat, konnte ich nicht mit den meisten neuern Auslegern so verstehen, dass die volle Gleichheit in der *σάρξ*, die Ungleichheit nur in der *ἁμαρτία* liege, Chri-

stus also in der Leiblichkeit aller Menschen gekommen, aber ohne Sünde (Hebr. 4, 15) geblieben sei. Paulus sagt ja nicht: der Sohn Gottes sei erschienen *ἐν σαρκί*, aber *χωρὶς ἁμαρτίας*. Das *ὁμοίωμα*, von welchem er redet, konnte ich nur auf die *σὰρξ ἁμαρτίας* beziehen, deren Unzertrennlichkeit gerade durch das vorhergehende Capitel des Römerbriefs (7) nahe gelegt ist. Ich machte Ernst mit der Seite des Unterschieds, welche man in dem *ὁμοίωμα* allgemein anerkannte, und nahm bei Paulus schon einen gewissen Doketismus wahr, die Ansicht, dass die Leiblichkeit Christi unserm „Sündenfleische" nur ähnlich gewesen sei [1]). Die Unzertrennlichkeit des *σὰρξ ἁμαρτίας* erkannte auch Holsten [2]) vollständig an, aber in dem *ὁμοίωμα* hob er vielmehr die Seite der Einheit oder Gleichheit hervor. So kam er zu folgender Erklärung: „*Χριστὸς* nimmt zwar die *σὰρξ* und unmittelbar mit derselben das dem Wesen und Willen Gottes entgegengesetzte objective Princip der *ἁμαρτία* an. Aber das Objective wird weder zum subjectiven Bewusstsein, noch zur subjectiven That, zur *παράβασις*, in dieser pneumatischen Persönlichkeit; *Χριστὸς* bleibt ohne (subjective) eigene Sünde." „Gott sendet nämlich seinen Sohn in einer irdisch-sichtbaren Daseinsform, welche das reale Abbild ist des Sündenfleisches, zu dem Zwecke, dass er (durch den *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*) in dem Fleische die Sünde, d. h. das Fleisch, und in dem Fleische die ihr immanente *ἁμαρτία* zum Vernichtungstode verdamme, damit die (das Ich, wenn es sie durch die That erfüllt) gerechtmachende Rechtssatzung des Gesetzes in uns erfüllt werde, die wir (nach dem in dem *σταυρὸς τ. χρ.* vollzogenen Vernichtungstode der *σὰρξ ἁμαρτίας*) nicht mehr nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste." Wesentlich dieselbe Erklärung hat Overbeck [3]) vertreten, nur

1) Clementin. Recogn. und Homil. S. 97 f. Aehnlich hat sich dann Baur, Christenthum der drei ersten Jahrhh. 2. A. S. 310, NTliche Theologie S. 159 f. geäussert.

2) Zum Evg. des Paulus und des Petrus, Rostock 1868, S. 436 f. (vgl. S. 133 f.).

3) Ueber *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* Röm. 8, 3. Z. f. w. Th. 1869, S. 179 f.

mit der Abänderung, dass ὁμοίωμα nicht gerade das sichtbare Abbild bezeichne; hinzugesetzt sei es aus Reflexion auf den Gegensatz der Erscheinung und des innern Wesens Christi, nur mit einer die σὰρξ ἁμαρτίας nicht verneinenden, sondern bejahenden Bedeutung. Der Apostel soll meinen, dass, wenn auch in diesem Falle im Unterschiede von gewöhnlichem Menschendasein ein höheres sündloses Wesen im Fleisch seine Erscheinung machte, doch dieses Fleisch im wesentlichen kein anderes war, als die σὰρξ ἁμαρτίας aller Menschen (S. 207). So habe Paulus eine σὰρξ ἁμαρτίας mit Sündlosigkeit verbunden gedacht (S. 211).

Gegen diese Erklärung hat Zeller [1]) bereits erinnert, dass ὁμοίωμα die Grundbedeutung von etwas Aehnlichgemachtem habe und stets die Bedeutung von etwas Aehnlichem behalte, ohne je in die vollkommene Gleichheit überzugehen. So könne auch an unsrer Stelle das ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας nicht denselben Begriff ausdrücken, wie das einfache σὰρξ ἁμαρτίας. „Wenn Paulus nur sagen wollte, Gott habe seinen Sohn in einem sündigen Fleische gesandt, warum sagte er nicht: ἐν σαρκὶ ἁμ., sondern ἐν ὁμοιώματι σ. ἁ.? Der letztere Ausdruck nöthigt zu der Annahme, er wolle ihm nicht die σὰρξ ἁμαρτίας schlechthin, sondern nur etwas derselben Aehnliches zuschreiben.“ Der mit so unverkennbarer Absichtlichkeit gewählte Ausdruck scheine anzudeuten, dass die σὰρξ Christi der σὰρξ ἁμαρτίας nur theilweise gleichartig war: gleichartig, wiefern diese eine σάρξ, ungleichartig, wiefern sie mit Sünde behaftet ist.

Das ὁμοίωμα kann allerdings keine vollkommene Gleichheit bedeuten [2]). Wenn Paulus sagt, Gott habe das, was dem

1) Zu Röm. 8, 3: ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, Z. f. w. Th. 1870. III. S. 301 f.

2) Von Holsten und Overbeck hat Richard Schmidt (die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels, Göttingen 1870, S. 98) schwerlich das Richtige angenommen, wenn er für ὁμοίωμα den Sinn wirklicher Gleichheit behauptet, dagegen die Unzertrennlichkeit der σὰρξ ἁμαρτίας abschwächt. Was soll da die Stelle Ps. 106, 20 LXX καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν

Gesetze unmöglich war wegen der Schwäche des Fleisches, dadurch vollbracht, dass er seinen Sohn sandte in etwas Aehnlichem von Sündenfleisch, so kann Christus durch die Schwäche des Fleisches nicht gehindert worden sein. Und wenn wir auch weiter lesen, dass der Sohn Gottes die Sünde in dem Fleische verurtheilte, so kann er doch kein wirkliches Sündenfleisch gehabt haben. Von der Leiblichkeit Christi kann es eben nicht gelten, was Paulus Röm. 7, 18. 20 allgemein behauptet, dass in dem menschlichen Fleische nichts Gutes, sondern die Sünde wohnt, oder was er Röm. 8, 7 sagt, dass der Gedanke des Fleisches Feindschaft ist gegen Gott, dass das Fleisch sich dem Gesetze Gottes nun einmal nicht unterwerfen kann. Es genügt keineswegs, wenn Holsten die Sünde in dem Fleische Christi wohl objectiv wohnen, aber weder zum subjectiven Bewusstsein noch zur subjectiven That kommen lässt. Das wäre ja eine Objectivität des Todes. Wie nach der strengen Erbsündenlehre der Mensch todt zu allem Guten geboren wird, so würde Christus todt zu allem Bösen geboren sein. Das wird die Verurtheilung der Sünde in dem Fleische, welche Gott durch Christus vollbracht hat, nimmermehr sein. Und wenn Paulus, wie Overbeck sagt, den Gegensatz der Erscheinung und des innern Wesens Christi hätte hervorheben wollen: so würde er, ausgehend von der vollen Wirklichkeit des Sündenfleisches Christi, diese Erscheinung nicht als ein ὁμοίωμα von Sündenfleisch, sondern vielmehr als ein ὁμοίωμα geistigen, göttlichen Wesens bezeichnet haben (vgl. Joh. 1, 14).

Die beiden scharfsinnigen Gelehrten, welche eine weitere Untersuchung der wichtigen Stelle angeregt haben, wären vielleicht zu einer andern Ansicht gekommen, wenn sie nicht bloss

---

αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον beweisen, auf welche Schmidt durch seinen Freund Zahn aufmerksam gemacht worden ist? Das goldene Kalb am Horeb konnte freilich nicht Gras fressen, blieb aber immer das Abbild eines grasfressenden Kalbes. Wie das Grasfressen zur Eigenthümlichkeit des Kalbes gehört, so ist die ἁμαρτία von der paulinischen σάρξ unzertrennlich. Und Aaron brachte eben desshalb nur das ὁμοίωμα eines grasfressenden Kalbes zu Stande, weil sein goldenes Kalb nicht wirklich Gras fressen konnte.

ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, sondern auch das folgende *καὶ περὶ ἁμαρτίας* in Betracht gezogen hätten. Es ist fast so, wie wenn sie diese Worte noch mit Origenes von dem Vorhergehenden ganz ablös'ten und zu dem folgenden *κατέκρινεν* zögen. Und doch hängen dieselben mit dem Vorhergehenden eng zusammen. Gewöhnlich lässt man *καὶ περὶ ἁμαρτίας* von *πέμψας* abhängig sein. Allein es ist ebenso ungehörig als matt, den Paulus sagen zu lassen: Gott habe seinen Sohn gesandt in Gestalt von Sündenfleisch und in Betreff von Sünde [1]). Wem fällt es etwa ein zu sagen: „er sandte jemand in Gestalt von Bedienung und in Betreff von Diebstahl?" Wer wird auch nur sagen: „er sandte jemand in Betreff von Diebstahl!" Wo findet sich ein solches *πέμπειν τινὰ περί τινος*? Man kann sich nur wundern, dass diese Erklärung so lange ohne Anstoss hingegangen ist, da *περὶ ἁμαρτίας* sich auch sonst im Neuen Test. einmal, und zwar in substantivischer Bedeutung findet. Hebr. 10, 6. 8 lesen wir: *ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ηὐδόκησας* (aus Ps. 40, 7). — *ἀνώτερον λέγων ὅτι θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ ηὐδόκησας αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται.* Da ist *περὶ ἁμαρτίας* die griechisch-alexandrinische Uebersetzung für חַטָּאָה, חַטָּאת, Sündopfer, vgl. Lev. 7, 37 *οὗτος ὁ νόμος τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσίας καὶ περὶ ἁμαρτίας καὶ τῆς πλημμελείας καὶ τῆς τελειώσεως καὶ τῆς θυσίας τοῦ σωτηρίου.* 4 (2) Kön. 12, 16 *ἀργύριον δὲ περὶ ἁμαρτίας καὶ ἀργύριον περὶ πλημμελείας.* Jes. 53, 10 *ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας* u. s. w. Dass Paulus mit der griechischen Bibelsprache vertraut und von derselben abhängig ist, wird immer noch nicht genug anerkannt. Wie einfach hellt sich aber unsre Stelle auf, wenn wir *καὶ περὶ ἁμαρτίας* auch hier nach der griechischen Bibelsprache verstehen und von *ἐν ὁμοιώματι* abhängig sein lassen, also mit dem Vorhergehenden so eng als möglich verbinden! Dann ist der Sinn: Gott sandte seinen Sohn in Gestalt von Sünden-

1) Mit der Erklärung „Sünden halber" (Meyer, Hofmann) kommt man ganz auf das *ἕνεκα τῆς ἁμαρτίας* des Theophylakt hinaus, was eben nicht dasteht.

fleisch (von gewöhnlicher menschlicher Leiblichkeit) und Sündopfer (im Kreuzestode) und verurtheilte so die Sünde in dem Fleische, damit die Satzung des Gesetzes erfüllt werde in uns, die wir nicht fleischlich, sondern geistig wandeln. An der Erscheinung des Sohns Gottes hebt Paulus ebensowohl in der Gestalt von Sündenfleisch das Leben als auch in der Gestalt von Sündopfer den Erlösungstod hervor. Und wenn Christus nun, obwohl seine Erscheinung das Sündenfleisch bloss darstellte, gleichwol die Sünde in dem Fleische verurtheilt hat: so ist diese Verurtheilung eben durch Leben und Tod gleichmässig vermittelt. Durch das Leben in einer Leiblichkeit ohne Sünde; durch den Tod in der Art und Weise eines Sündopfers. Da wird die Satzung des Gesetzes erfüllt in denjenigen, welche mit Christo leben und gestorben sind, welche das Fleisch sammt den Leidenschaften und Begierden gekreuzigt haben (Gal. 5, 24), oder mit Christo gekreuzigt sind (Gal. 2, 20) und im Geiste leben (Gal. 5, 25). Unsre Stelle führt uns auf den Zusammenhang der Christen nicht sowohl mit Tod und Auferstehung oder dem neuen Leben des Erlösers (Röm. 6, 5, vgl. 2 Kor. 13, 4), sondern vielmehr mit dem sündlosen Leben und dem Sündopfer-Tode Christi. Verwandt ist 2 Kor. 5, 21, dass Gott den, welcher Sünde nicht kannte, zu unserm Heil zur Sünde machte, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm. Wenn Paulus den Tod des Erlösers gleichsam als ein Sündopfer auffasst, so ist das wesentlich dasselbe, wie wenn er 1 Kor. 5, 7 sagt: „als unser Pascha ward Christus geopfert." Noch näher liegt Röm. 3, 25, wo man gleichfalls durch die griechische Bibelsprache und den Hebräerbrief (9, 5) auf die Vorstellung hingewiesen wird, dass Christus in seinem Blute ein *ὁμοίωμα* der am Versöhnungstage mit dem Blute eines Sündopfers besprengten Kapporet darstellte.

Wie Paulus also den Tod des Erlösers nur als *ὁμοίωμα* eines Sündopfers ansieht, so soll er auch sein leibliches Leben nur als ein *ὁμοίωμα* von Sündenfleisch oder von gewöhnlicher menschlicher Leiblichkeit betrachtet haben? Allerdings. Sagt er doch selbst 1 Kor. 15, 39. 40 *οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ. — καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια.* Kennt Paulus

Christum auch als geboren von einem Weibe (Gal. 4, 4), als Nachkommen David's κατὰ σάρκα (Röm. 1, 3. 9, 5), so hatte doch schon Pseudo-Salomo (Weish. 8, 19. 20) von sich gesagt: παῖς δὲ ἤμην εὐφυής, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Mag es nun auch von dem unbefleckten Leibe Pseudo-Salomo's immer noch gelten, was Weish. 9, 15 von der menschlichen Leiblichkeit ganz allgemein sagt, dass der vergängliche Leib die Seele beschwert, und das irdische Gezelt den vieldenkenden Geist belastet: immer erhält hier eine gute Seele auch eine nicht gemeine Leiblichkeit. So wird Paulus, welcher 1 Kor. 15, 44 den Unterschied eines psychischen und eines pneumatischen Leibes hervorhebt, Christum als den himmlischen Menschen (1 Kor, 15, 47—49) wohl auch in einer σάρξ, aber nicht in einer Fleischlichkeit, welche, wie bei allen irdischen Menschen, die Sünde in sich schloss, nicht in einer σὰρξ ἁμαρτίας haben erscheinen lassen. Eben desshalb lässt es sich nun einmal nicht leugnen, was man gewöhnlich nicht zugeben will, dass das Fleisch Christi nach Paulus von Hause aus und objectiv ein andres war, als das der irdischen Menschheit [1]). Es ist schon in dem Römerbriefe ganz so, wie im Philipperbriefe (2, 7), wo Christus nur ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων kommt und nur σχήματι wie ein Mensch erfunden wird.

II. Wenn Paulus Christum nun aber bloss in der Gestalt von Sündenfleisch auf Erden erscheinen lässt, so drängt sich die Frage auf: was er ihn denn vor dieser Erscheinung gewesen sein lässt. Dass Paulus Christo eine persönliche Präexistenz vor seiner irdischen Erscheinung zuschreibt, habe ich aus Stellen, wie Gal. 4, 4. 1 Kor. 10, 4. 2 Kor. 8, 9, erschlos-

---

1) R. Schmidt (a. a. O. S. 102) will den Sinn der Stelle freilich so ausdrücken; wenn auch das Fleisch Christi, in welchem er erschien, keine Sünde mit sich brachte, so war es doch völlig das nämliche Fleisch, welches nach der vorangegangenen Darlegung die Sündenknechtschaft auf Seiten des Menschen und die Machtlosigkeit des Gesetzes, seine Forderung durchzusetzen, erklärt." Paulus sagt ja aber nicht: Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν σαρκὶ χωρὶς ἁμαρτίας.

sen, und Stellen wie 1 Kor. 15, 47. Röm. 5, 15 führten mich auf die Vorstellung eines idealen Urmenschen [1]). Ich habe die Art verglichen, wie Philo dem irdischen Menschen einen himmlischen gegenüberstellt [2]). Dieselbe Vorstellung gewann auch Holsten [3]). Dagegen hat R. Schmidt (a. a. O. S. 118) ganz ungehörig eingewandt, dass der himmlische Mensch nach Paulus nicht, wie bei Philo, der erste, sondern umgekehrt der zweite sei. Der zweite ist er für Paulus nicht an sich, sondern nur nach seiner geschichtlichen Erscheinung, und nicht erst als Auferstandener, als vollendeter Geist ist Christus dem Paulus der zweite Mensch im vollen und eigentlichen Sinne. Es handelt sich hier auch gar nicht um ein eigenthümlich philonisches Theologumenon, sondern die Vorstellung des Messias als des himmlischen Menschen hat auch in dem B. Daniel (7, 13) eine Anknüpfung, wo der Messias wie eines Menschen Sohn vom Himmel herabkommt, und auf dieselbe Quelle weisen uns auch die Judenchristen zurück, welche Christum nicht wie Paulus dem Adam gegenüberstellten, sondern mit demselben einssetzten, in ihrem Adam-Christus den Unterschied des irdischen und des himmlischen Menschen aufhoben [4]).

---

1) Vgl. m. clem. Recogn. und Hom. S. 97 f., Evg. Joh. S. 43. Galaterbrief S. 174 f.

2) Leg. Alleg. I. 12. p. 49 *διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη. διὸ τὸν μὲν οὐράνιόν φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ᾽ εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸ δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ᾽ οὐ γέννημα εἶναι τοῦ τεχνίτου.*

3) Die Christus-Vision des Paulus (Zeitschr. f. w. Th. 1861. S. 233. Evg. des Paulus und des Petrus S. 73), wo noch eine andre Stelle Philo's angeführt wird, de mundi opif. §. 46. p. 32: *διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη αἰσθητός, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητὸς ὤν, ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ᾽ ἄρρην οὔτε θῆλυς, ἄφθαρτος φύσει.* An Holsten schloss sich an Keim, die menschliche Entwickelung Jesu Christi. Zürich S. 48, der geschichtliche Christus 3. Aufl., Zürich 1866, S. 141 Anm. u. A.

4) Vgl. Clem. Recogn. I, 45 f. II, 22. 48. IV, 9. VIII, 50 f. Hom.

Geht man von dieser Voraussetzung aus, so muss man fragen, wie Paulus den präexistirenden Christus in seine irdische menschliche Erscheinung eingehen liess. Holsten (Erg. des Paulus u. d. Petrus S. 76) stellt sich diesen Eingang so vor, dass der himmlische Mensch Christus (die *δόξα*, den himmlischen Lichtleib, das *σῶμα πνευματικόν*, die umkleidende Hülle des *πνεῦμα τοῦ χριστοῦ* ablegend) sich mit dem aus dem Samen Davids nach dem Fleische als Weibessohn geborenen Menschen Jesus zu einer Persönlichkeit vereinigte. Das wäre eine Doppelpersönlichkeit. Aber was verräth uns bei Paulus die Vereinigung eines doppelten Menschen, eines himmlischen und eines irdischen, in dem geschichtlichen Erlöser? Einfacher ist es jedenfalls, dem Paulus nur die Annahme zuzuschreiben, dass der himmlische Mensch eine *σάρξ* annahm. Sollte nun solche Geburt etwas ganz Ausserordentliches sein, wodurch Christus sich von allen andern Menschen vollkommen unterschiede? Ich meine nicht. Derselbe Paulus, welcher Gal. 4, 4 den Sohn Gottes unter das Gesetz geboren sein lässt, sagt Röm. 7, 9. 10 *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν· ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον.* Das hat schon der alte Gnostiker Basilides so erklärt: quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in eam speciem corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis (vgl. Origenes in epi. ad Rom. lib. V, c. 5 Opp. IV, 549). So pythagoreisch hat Paulus offenbar nicht gedacht, warum aber nicht platonisch? Warum soll er nicht nach Art der Weisheit Salomo's jede menschliche Geburt als Fleischwerdung einer präexistirenden Seele angesehen haben? Meyer bezieht das gesetzlose Leben freilich mit Winzer und Umbreit auf das todfreie Leben der kindlichen Unschuld, wo — wie dieser dem paradiesischen Zustande der ersten Eltern analoge Lebensstand der heitere Lichtpunct seiner frühesten Erinnerung war,

---

Hom. III, 18. 19. 47. 55. XVIII, 13, 14. Epiphanius Haer. XXX, 3. LIII, 1.

— das Gesetz noch nicht in's Bewusstsein getreten, die sittliche Selbstbestimmung desselben noch nicht geschehen, und daher das Sündenprincip noch im Todesschlummer ist. Hofmann (die heil. Schrift NT. III. 276 f.) denkt an die Zeit, ehe das Gebot des geoffenbarten Gesetzes an Paulus kam, d. h. ehe er das Gesetz so vernahm, dass es ihm eine Weisung für sein persönliches Verhalten ward. So lange soll Paulus vermöge dessen, dass er ausser Beziehung zu einem Gesetze stand, lebendig gewesen sein. Es ist nun zwar gewiss verfehlt, den Paulus hier nicht von seinem eigenen persönlichen Leben, sondern im Namen seines Volks, von dem vormosaischen Leben der Israeliten, oder wie Fritzsche wollte, im Namen der ganzen Menschheit von dem Leben ohne positives Gesetz überhaupt reden zu lassen, wogegen sich das einfache ἐγὼ δὲ sträubt. Hätte er aber nur die Zeit seines Kindeslebens bis zur Bekanntschaft mit dem positiven Gesetze gemeint: so erhebt sich das doppelte Bedenken, dass Paulus doch Christum sofort unter das Gesetz geboren sein lässt, und dass er hier sogleich nach dem Kommen des Gesetzes die Sünde wieder aufgelebt sein lässt. Das ἀναζῆν kann nicht bloss, wie Fritzsche und Hofmann wollen, ein einfaches Aufleben bedeuten. Diese Bedeutung wird keineswegs gerechtfertigt durch das ἀναβλέπειν des Blindgeborenen Joh. 9, 11, wo die natürliche Sehkraft jedes Menschen hineinspielt. Der Sprachgebrauch [1]) zwingt uns, zumal nach dem vorhergehenden ἔζων, das ἀναζῆν vom Wiederaufleben zu verstehen. Wir erhalten also auch bei Paulus eine vorirdische Sünde des Menschen. nicht etwa eine in Adam's Fall begangene Erbsünde, sondern einen platonischen Sündenfall der überirdischen Seele, wie er auch in der Weish. Sal. 8, 20 angedeutet ist. Da lässt sich allerdings die Lehre der Essener, welche nicht einmal

---

1) Röm. 14, 9 hat freilich nur die rec. εἰς τοῦτο γὰρ χριστὸς καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν, und es ist hier das einfache ἔζησεν zu lesen. Auch Offbg. Joh. 20, 5 ist für die rec. ἀνέζησαν zu lesen ἔζησαν. Aber Luc. 15, 24. 32 lesen wir unzweifelhaft νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, Der Gegensatz des Todtseins und des Wiederauflebens fehlt auch hier nicht, vgl. Röm. 7, 8 Χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.

aus griechischer Philosophie hergeleitet zu werden braucht, vergleichen: *τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν καὶ συμπλέκεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας* (Joseph. bell. iud. II, 8, 11). Da lässt sich eine Verwandtschaft mit Philo kaum verkennen [1]). Auch dazu, dass Paulus Christum wohl Fleisch, aber nicht Sündenfleisch angenommen haben lässt, kann man vergleichen, was Philo de poenitentia 1 (Opp. II, 405) sagt: *τὸ μὲν γὰρ μηδὲν συνόλως ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός.*

Paulus lässt also jeden Menschen einst ohne Gesetz gelebt haben, und wenn in diesem irdischen Leben das sittliche Gebot an ihn tritt [2]), die in der Knospe der Kindesunschuld noch schlummernde [3]) Sünde wieder aufleben, den Menschen, welcher hier der Sünde verfällt, also wiederum sterben. Die irdische Geburt selbst wird ihm als der erste Tod der leiblosen Seele gegolten haben.

III. Eine ganz andre Christologie als die des ächten Paulus wollte Baur in dem Philipperbriefe finden, dessen Unächtheit und Abfassung in dem gnostischen Zeitalter er bis an sein Ende nachdrücklich behauptet hat [4]). „Christus ist an

1) Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen 2. Aufl. III, 2, S. 350 f.

2) Das *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς* erinnert ganz an Gal. 3, 23. 25 (*ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως*).

3) Vgl. Philo de sacriff. Abelis et Caini 4 (Opp. I, 166) *γενομένῳ γὰρ τῷ ζώῳ συμβέβηκεν εὐθὺς ἔτ' ἐκ σπαργάνων, ἄχρις ἂν ἡ νεωτεροποιὸς ἀκμῆς ἡλικία τὸν ζέοντα φλογμὸν τῶν παθῶν σβέσειε, συντρόφους ἔχειν ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, φόβον, δειλίαν, τὰς ἄλλας συγγενεῖς κῆρας.* de congr. erud. grat. 15 (Opp. I, 531) *ἐν ἀρχῇ μὲν τῆς γενέσεως ἡμῶν ἡ ψυχὴ συντρόφοις τοῖς πάθεσι μόνοις χρῆται, λύπαις, ἀλγηδόσι, πτοίαις, ἐπιθυμίαις, ἡδοναῖς, ἃ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐπ' αὐτὴν ἔρχεται, μήπω τοῦ λογισμοῦ βλέπειν δυναμένου τά τε ἀγαθὰ καὶ κακά, καὶ ᾗ διαφέρει ταῦτα ἀλλήλων ἀκριβοῦν, ἀλλ' ἔτι νυστάζοντος καὶ ὡς ἐν ὕπνῳ βαθεῖ καταμεμυκότος.*

4) Paulus 1. Aufl. S. 458 f., 2. Aufl. II, S. 50 f., theol. Jahrbb. VIII (1849) S. 501 f., XI (1852) S. 133 f. Ich halte mich hier an die 2. Ausgabe des Paulus, in welcher die ganzen Erörterungen Baur's zusammengefasst sind.

sich göttlicher Natur, er ist ἐν μορφῇ θεοῦ, aber er entäussert sich derselben und legt die μορφὴ θεοῦ ab, um die μορφὴ δούλου anzunehmen; die Folge davon aber ist, dass er wegen seines Gehorsams bis zum Tod über alles erhöht der Gegenstand der allgemeinen Anbetung wird 2, 6 f. [1])." Ich habe schon seit 20 Jahren gelegentlich bemerkt, dass ich in dem Philipperbriefe nichts Unpaulinisches finden kann [2]), und versuche nun, die Stelle Phil. 2, 6—11, auf welche Baur die Unächtheit hauptsächlich stützte, genauer zu erörtern. Eben diese Stelle hat schon H. F. Th. L. Ernesti [3]), welchen Baur unter seinen Gegnern mit Recht weit am meisten schätzte, als ächt paulinisch darzustellen versucht.

Von Christo lesen wir Phil. 2, 6—8: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Desshalb soll ihn auch Gott erhöht und ihm den Namen über alle Namen gegeben haben, damit in dem Namen Jesu sich beuge jedes Knie und jede Zunge als Herrn Jesum Christum bekenne zur Ehre Gottes des Vaters. Diese Stelle, meinte Baur (Paulus 2. A. II, 51 f.), könne nur aus der Voraussetzung erklärt werden, dass der Verfasser des Briefs gewisse gnostische Zeitideen vor Augen hatte. „Welche eigenthümliche Vorstellung ist es doch, von Christus zu sagen, er habe es, obgleich er in göttlicher Gestalt war, nicht für einen Raub gehalten, oder wie die Worte grammatisch genauer zu nehmen sind, es nicht zum Gegenstand eines actus rapiendi machen zu müssen geglaubt, Gott gleich zu sein. War er schon

1) Baur, Vorlesungen über NTliche Theologie herausgegeben von Ferd. Fried. Baur, Leipz. 1864. S. 265.

2) Die Göttingische Polemik u. s. w. Leipz. 1851, S. 44, Galaterbrief (1852) S. 16. 65. 186, das Urchristenthum S. 54, in dieser Zeitschrift 1858 S. 60, 1862 S. 226.

3) Ueber Phil. 2, 6 f., aus einer Anspielung auf Gen. 2. 3 erläutert, theol. Stud. und Krit. 1848. IV. S. 858—924. Noch ein Wort ebdas. 1851. S. 595—632.

Gott, wozu wollte er erst werden, was er schon war; war er aber noch nicht Gott gleich, welcher excentrische, unnatürliche, sich selbst widersprechende Gedanke wäre es gewesen, Gott gleich zu werden? Soll nicht eben dieses Undenkbare eines solchen Gedankens durch den eigenen Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bezeichnet werden? Wie kommt denn aber der Verfasser dazu, etwas so Undenkbares auch nur verneinend von Christo zu sagen? Kam es also auch bei Christo nicht wirklich zu einem solchen Act raubsüchtiger Anmassung, so wäre es ihm gleichwohl, wenn auch nicht moralisch, doch an sich möglich gewesen. Wie sollen wir uns diess erklären? Die Möglichkeit, wie der Verfasser des Briefs auf einen solchen Gedanken kommen konnte, sehen wir in den Lehren der Gnostiker vor uns. Es ist eine bekannte gnostische Vorstellung, dass in einem der Aeonen, und zwar in dem letzten in der Reihe derselben, der gnostischen Sophia, die leidenschaftliche, excentrische, naturwidrige Begierde entstund, in das Wesen des Urvaters mit aller Macht einzudringen, um sich mit ihm, dem Absoluten, unmittelbar zu verbinden und mit ihm Eins zu werden. — Jener Aeon wollte also mit Gewalt an sich reissen und sich aneignen, was seiner Natur nach ihm nicht zukommen konnte, worauf er demnach auch kein Recht hatte, nur ist dieser ganze Act und das, worauf er geht, etwas rein Geistiges. Die Sophia wollte nämlich, wie die Gnostiker es bezeichneten, κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρὶ τῷ τελείῳ, mit dem Vater, dem absolut Vollkommenen, sich in Gemeinschaft setzen und καταλαβεῖν τὸ μέγεθος αὐτοῦ, seine Grösse, sein absolutes Wesen geistig in sich aufnehmen, was demnach eine solche Identität mit Gott dem absoluten ist, wie sie in dem Ausdruck des Philipperbriefs τὸ εἶναι ἴσα θεῷ liegt. Eben diess nun aber, dass dieser Act nach dem ursprünglichen gnostischen Begriff desselben nur ein rein geistiger Act ist, macht es erst begreiflich, wie von einem solchen scheinbar sich widersprechenden Streben nach dem εἶναι ἴσα θεῷ die Rede sein kann. Auf der einen Seite soll diese Identität mit Gott erst realisirt werden, auf der andern wird ihre Realität schon

vorausgesetzt." Das alles soll der Verfasser des Philipperbriefs im Auge gehabt und bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt haben. Und doch sagt er nicht etwa: ὃς ἐν τῷ πληρώματι ὑπάρχων οὐκ ἐτίλμησε κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρὶ τῷ τελείῳ οὐδὲ κατέπεσεν εἰς τὸ κένωμα, ἀλλὰ μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. So ungefähr hätte der Verfasser sich ausdrücken müssen, wenn er das gemeint hätte, was Baur hier findet. Das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων soll ja auf die gnostische Anschauungsweise führen, weil die Aeonen die Kategorien und Begriffe seien, in welchen das Absolute zum Object des subjectiven Bewusstseins wird, welche aber in ihrer absteigenden Reihe eine immer grössere Incongruenz zwischen dem Bewusstsein, dessen Object das Absolute ist, und dem Absoluten selbst als dem Object des Bewusstseins ausdrücken. Das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ soll sich darauf beziehen, dass der am tiefsten stehende Aeon das Bedürfniss empfindet, jene Incongruenz aufzuheben, also darauf ausgeht, das Absolute zu erfassen, zu begreifen, mit ihm Eins zu werden, womit er etwas an sich Unmögliches unternimmt, gleichsam einen widernatürlichen Raub an dem Absoluten begehen will. Das ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν soll darauf gehen, dass die Gnostiker jenen Aeon [nein: seine unzeitige Leibesfrucht, die Sophia Achamot] aus dem Pleroma in das κένωμα herabfallen liessen. „So ist nun auch in unserer Stelle, im Zusammenhang mit jenem ἁρπαγμός, von einem κενοῦν die Rede, und es ist somit deutlich zu sehen, wie der Verfasser des Philipperbriefs sich in der Sphäre derselben Vorstellungen bewegt, und sie zur Grundlage seiner Darstellung macht, nur findet nun dabei zugleich der Unterschied statt, dass er, was bei den Gnostikern eine rein speculative Bedeutung hat, moralisch wendet." Deutlich zu sehen ist hier nur, dass die ganze Beziehung auf gnostische Lehren durch eine gewaltsame Auslegung gewonnen ist. Vollends unmöglich ist es, hier an den Fall in das κένωμα zu denken, weil die Gnostiker ja nicht die Sophia selbst, sondern

deren Leibesfrucht so herabfallen liessen, und weil die Entäusserung Christi jenem ἁρπαγμὸς gegensätzlich gegenübergestellt wird.

Einfacher und annehmlicher ist ohne Zweifel die Erklärung Ernesti's, welcher den augenfälligen Gegensatz dieser Stelle auf die bekannte biblische Erzählung von dem Raube des ersten Menschenpaars bezieht. Was der Apostel bei dieser Stelle vor Augen hatte, und was derselben ihre eigenthümliche Färbung verlieh, ist nach Ernesti zunächst das Gelüsten der ersten Menschen nach eigenmächtiger Selbstüberhebung zur Gottgleichheit in einer Weise, wie diese ihnen nicht zukam. Es war hauptsächlich das ἔσεσθε ὡς θεοὶ (Gen. 3, 5 LXX), was sie verleitete, einen Raub zu begehen an den Früchten des Baums, welchen ihnen Gott nicht wie die übrigen zugewiesen, sondern als ein vorrechtliches Besitzthum der Elohim ausgenommen hatte (Gen. 3, 22). Werde der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als Anspielung auf Gen. 3, 5 gefasst, so erhalten wir den dem Zusammenhang der ganzen Stelle durchaus angemessenen Gedanken: Christus machte nicht hochmüthigerweise Anspruch auf ein autonomisches Leben, das allein Gott zukommt, das dieser sich als sein Eigenthum reservirt hat. Dieser Gedanke möchte noch anders auszudrücken sein. Aber bei einem Rauben des Gottgleichseins denkt der einfache Leser allerdings weit eher an den Raub der verbotenen Frucht, mit der Aussicht, wie Gott zu sein, als an die leidenschaftliche Begierde eines gnostischen Aeon, sich unmittelbar mit dem Urwesen zu vermischen. Und wenn Paulus Christum überhaupt als den himmlischen Menschen ansieht und als solchen gern dem irdischen Urmenschen Adam gegenüberstellt (1 Kor. 15, 47—49. Röm. 5, 12 f.), so ist es ja ächt paulinisch, wenn hier in das Vorbild Christi ein Gegensatz gegen den alten Adam einfliesst, wenn der Gedanke 2 Kor. 8, 9, dass Christus um unsertwillen ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, hier mit Beziehung auf die Ueberhebung der Stammeltern, der Gehorsam Christi bis zum Tode im Abstich von dem Ungehorsam der ersten Menschen dargestellt wird. Baur wandte ein, dass der μορφὴ θεοῦ,

welche Christo beigelegt wird, in dem Zustand der Stammeltern vor dem Sündenfall nichts entspreche. Aber die μορφὴ θεοῦ ist keineswegs schon eine „göttliche Natur," „die Qualität eines göttlichen Wesens" (Baur, NTliche Theologie S. 265), welche Fassung den Unterschied von dem εἶναι ἴσα θεοῦ thatsächlich aufheben würde [1]). Die μορφὴ θεοῦ ist auch keineswegs, wie Ernesti sagt, bloss ein Phantasieausdruck dafür, dass Christus in seiner Präexistenz mehr war als ein Knecht Gottes. Die μορφὴ θεοῦ passt vielmehr sehr gut zu dem nach dem Ebenbilde Gottes erschaffenen Menschen und führt eben auf den himmlischen Menschen der paulinischen Christologie zurück [2]). Anstatt mit Baur (a. a. O. II, S. 56) den Sprachgebrauch der Gnostiker herbeizuziehen, bei welchen die Ausdrücke μορφή, μορφοῦν, μόρφωσις sehr gewöhnlich waren, aber die μορφὴ θεοῦ beispiellos ist, möchte ich vielmehr die Homilien des römischen Clemens vergleichen. In dieser judenchristlichen Schrift welche Christum nicht, wie Paulus, von Adam unterscheidet, sondern mit demselben einssetzt, wird die μορφὴ θεοῦ dem Menschen überhaupt beigelegt [3]). Da wird das ἐν μορφῇ

1) Baur (Paulus 2. A. II, S. 52 f.) redet davon, dass Christus als wirklicher Gott doch nicht Gott gewesen sein soll, welches Sein und Nichtsein, Haben und Nichthaben nur auf dem geistigen Gebiete möglich sei. Es sei der Unterschied des an sich Seienden von dem, was nicht bloss an sich, sondern auch für das Bewusstsein ist. In der NTlichen Theologie (S. 265) giebt Baur die Idee des Philipperbriefs so an: dass Christus sich dessen, was er schon ist, entäussert habe, um das, dessen er sich entäussert hat, mit der vollen Realität der mit ihrem absoluten Inhalt erfüllten Idee zurückzuerhalten.

2) Treffend sagt Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. S. 80: „Auch in der vorausgesetzten Präexistenz ist Christus als menschliches Gegenbild gegen Adam gedacht, als der himmlische Mensch gegen den irdisch-stofflichen (1 Kor. 15, 47); und die Stelle im Philipperbrief (2, 6) ist nur dann zu verstehen, wenn man erkennt, dass Christus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων in Vergleich mit dem irdischen Adam gestellt wird."

3) Clem. Hom. III, 7 p. 38, 16 οὗ (Gottes) τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα. XVI, 19 p. 157, 17. 18 ὅτι ἡ ἀνθρώπου μορφὴ πρὸς τὴν ἐκείνου (Gottes) μορφὴν διατετύπωται. p. 157, 32. 33: dem Menschen dient alles διὰ τὴν τοῦ κρείττονος μορφήν. c. 20 p. 158, 14. 15

θεοῦ ὑπάρχειν in dem Philipperbriefe, welches noch kein *εἶναι ἴσα θεῷ* ist, eben auf den paulinischen Christus hinweisen, welcher wohl der himmlische Mensch, aber kein göttliches Wesen ist. Das Gottgleichsein meinte Christus, welchen Paulus als das Vorbild der Demuth und Selbsterniedrigung darstellt, eben nicht, wie die Urmenschen, diese Vorbilder des *τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν*, durch ein Rauben an sich zu bringen, sondern er erwarb es durch Entäusserung seiner Gottes-Gestalt zur Knechtsgestalt, zur Aehnlichkeit mit gewöhnlicher Menschheit, durch Gehorsam bis zum Kreuzestode.

So aufgefasst, hat die Stelle einen guten, ächt paulinischen Sinn. Es will wenig besagen, wenn man einwendet, dass der Raub, welchen die Stammeltern an dem Baume im Paradiese begingen, mit dem *ἁρπαγμός*, zu welchem Christus sich hätte versucht finden können, keinerlei Aehnlichkeit habe, und dass das *εἶναι ἴσα θεῷ*. welches diesem nicht auf dem Wege eines *ἁρπαγμὸς* zu Theil wurde, etwas ganz Andres sei, als das *ἔσεσθε ὡς θεοί*, welches die Schlange den Stammeltern verspricht, und welches sie schliesslich auch durch den Genuss der verbotenen Frucht erhielten, da dieses in nichts Anderem bestand, als in der Erkenntniss des Guten und Bösen. Immer handelt es sich um ein Gottgleichsein, welches Christus nicht, wie die Stammeltern, durch ein Rauben und Ansichreissen erstrebte [1]), sondern durch Entäusserung, Erniedrigung und Gehorsam erreichte. Und immer konnte Paulus das verschiedenartige Gottgleichsein noch besser in den Vergleich bringen, als wenn er Gal. 4, 24. 25 gar die Hagar und den Berg Sinai zusammenreimt. Das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων*, welches Christus annahm, ist, wie ich schon bemerkt habe, nicht mehr doketisch

---

διὸ φοβηθῶμεν θεὸν δίκαιον, οὗ τὴν μορφὴν πρὸς τιμὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.

1) Der Baum der Erkenntniss des Guten und des Bösen bleibt ebenso bei Seite, wie das Materielle der Gottgleichheit, dort die Erkenntniss des Guten und des Bösen, bei Christo die göttliche Verehrung im Himmel, auf und unter der Erde. In Betracht kommt nur das Formale, der Gegensatz von räuberischem Ansichreissen und demüthiger Entäusserung.

und nicht weniger paulinisch, als das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας*, welches Röm. 8, 3 von Christo aussagt.

Auch Phil. 2, 9—11 vermag ich nichts Unpaulinisches zu erkennen. Die Gottgleichheit, welche Christus auf dem Leidenswege wirklich erlangte, wird in den Namen über alle Namen gesetzt, welchen Gott Christo verlieh, damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge von Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und jede Zunge Jesum Christum als Herrn bekenne zur Ehre Gottes des Vaters. Man muss schon ganz für die Unächtheit des Briefs eingenommen sein, wenn man in der einfachen Unterscheidung dieser drei Regionen, einer himmlischen, einer irdischen und einer unterirdischen, einen gnostischen Sinn finden will. Ueberhaupt möchten sich die Gründe, welche gegen die Aechtheit des Philipperbriefs vorgebracht sind, wohl entkräften lassen. Das kritische Dogma von der alleinigen Aechtheit der vier Hauptbriefe des Paulus kann ich nun einmal nicht unterschreiben. Hier genügt die Nachweisung dass die ermittelte Christologie des ächten Paulus, die Ansicht von Christus als dem himmlischen Menschen uns auch durch den Philipperbrief hindurchführt.

VIII.

Zur Textkritik des Exodus.

Von

Dr. C. Egli in Zürich.

(Fortsetzung.)

XII, 3 haben die LXX איש zwei Male im Nachsatz, nämlich noch einmal nach לבית־אבת (*ἕκαστος πρόβατον κατ' οἰκίαν*). Gehört zur feierlichen Proclamirung des Festgesetzes und ist desshalb ächt; es liegt aber auch auf der Hand, wie leicht איש im zweiten Male ausfallen konnte!

12, 10 bringen die LXX die Verordnung, ועצם לא־ תשברו בו (*καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ*), welche im T. ms.

erst v. 46 comparirt, schon jetzt. Hier wäre sie sicher ächter als v. 46, wenn wir sie nicht an beiden Stellen nöthig hätten. Die Bestimmung ist wegen der Kreuzigung Christi wichtig genug, nach dem Bericht des vierten Evangelisten nämlich (Joh. 19, 36), welcher diesen Hinweis auf das Passalamm allein hat. Eine Notiz hiervon hätte in Knobel's Commentar nicht fehlen sollen, da er sich oft mit viel Unwichtigerem plagt! Bei Ps. 34, 21 hat man hieran gedacht. —

12, 14 haben die LXX לכל דרתיכם (*εἰς πάσας τὰς γενεὰς ὑμῶν*) statt des blossen לדרתיכם; bei den feierlichen Einsetzungsworten des Passa werden wir diesen volleren Text vorziehen.

12, 16 bieten sie כל־ מלאכת עבדה (*πᾶν ἔργον λατρευτὸν*; dass sie so gelesen haben, darüber vgl. Num. 29, 12 in beiden Texten). Das ziehen wir aus dem gleichen Grunde, wie im Vorhergehenden, dem blossen כל־מלאכה T. ms. vor.

12, 17 müssen wir nach reiflicher Erwägung den LXX doch recht geben, wenn sie, statt des anscheinend schwierigeren הַמַּצּוֹת vielmehr המצוה הזה [1]) bieten, *τὴν ἐντολὴν ταύτην*; sie schliessen demnach erst mit diesem Verse ab und beginnen v. 18 das Gebot der Mazzot, welches v. 15 wieder aufnimmt und verstärkt. Es lässt sich nämlich keine Stelle im Pentateuch, geschweige anderswo, auftreiben, in welcher שמר מצות, „Mazzot in Obacht nehmen,“ gesagt wäre; wo immer dieses Gebot vorkömmt, begegnet man der Formel אכל מצות Ex. 12, 15. 18; Lev. 23, 6; Num. 28, 17; Deut. 16, 3 etc.; man sagt שמר את־חג המצות Ex. 23, 15; 36, 18, wo im gleichen Verse jedes Mal אכל מצות geschrieben wird.

12, 21 haben die LXX nach משה genauer: לכל־זקני בני ישראל (*πᾶσαν γερουσίαν υἱῶν Ἰσραήλ*), was dem blossen זקני ישראל vorzuziehen.

12, 26 hingegen wird mit den LXX das לכם am Schlusse zu streichen sein und bloss zu lesen: מה העבדה הזאת (*τίς ἡ λατρεία αὕτη*; Wohlverstanden frägt hier nämlich selbst

1) Vgl. zum selteneren Massulin שבעתך הזה Jos. 2, 17.

ein Kind Israels, so dass man wenigstens לנו erwarten würde [1]). Das לכם hätte nur dann einen Sinn, wenn der Sohn nicht seinen Vater, sondern einen Fremden fragen würde nach solchem Festgebrauch. Wie es aber in den Text gekommen, darauf gibt das in dem kleinen Verse nicht weniger als drei Mal comparirende ם כ genügenden Aufschluss. In gutem Hebräisch wäre auch מה־לכם העבדה הזאת geschriehen worden; 13, 14, in ganz ähnlicher Stelle, steht bloss מה־זאת, ohne לכם.

12, 27 behalten wir dagegen das להם der LXX (αὐτοῖς) nach אמרתם, da wir einmal das לכם T. ms. im vorhergehenden Verse preisgegeben haben.

12, 30 bieten die LXX (am Schlusse des Vordersatzes) בכל־ארץ מצרים (ἐν πάσῃ γῇ Αἰγύπτῳ), welches wir bei der Breite der Schilderung der ganzen Grösse des Unglücks dem blossen במצרים vorziehen.

12, 31 lesen wir gleichfalls mit den LXX פרעה nach ויקרא. Bei der Wichtigkeit des Erzählten ist die Wiederholung des Subjectes aus v. 30 ganz am Platze; weil es aber dort schon beide Texte haben, fiel es hier im T. ms. weg. Aus dem gleichen Grunde lesen wir mit den LXX להם (αὐτοῖς) nach ויאמר, und nach יהוה noch לאלהיכם (τῷ θεῷ ὑμῶν). Letzteres ist, wenn irgendwo, hier am Orte; denn dass Jahve ihr Gott sei und nicht der Aegypter Gott, das hat er so eben schrecklich gezeigt!

12, 32 haben die LXX hingegen die Worte כאשר דברתם nicht, welche auch blosse Wiederholung des כדברכם v. 31 sind. Dort haben es auch die LXX (καθὰ λέγετε); hier ist es aber müssig, da gar kein Grund vorhanden, warum gerade auf solchen Worten solcher Nachdruck liegen soll. Man nehme dieselben heraus und merke dann, wie fliessend der Vers wird mit den, aus Pharao's Angst herausquellenden Imperativen! Der König ist froh, wenn er von dem verzweifelten Volke gar nichts mehr sieht, nicht einmal eine Klaue mehr ihres Viehes; und er denkt hier sicher nicht mehr an die 10, 24 gepflogenen

1) Deut. 6, 23. 24 z. B. steht לנו zweimal in ganz ähnlicher Rede.

Unterhandlungen. Man sehe nur die Angst der Aegypter im folgenden Verse.

12, 41 lassen wir mit den LXX die Worte ויהי בעצם היום הזה weg; sie sind erst v. 51 am rechten Platze, wo beide Texte sie bieten. Hier passt der Tag (היום) wegen der Festnacht nicht, auf welche mit copiösen Worten ein besonderer Nachdruck gelegt wird; und was diese „Nacht" betrifft, so helfen uns beide Texte erst zum richtigen Text. Es ist nämlich v. 41 am Schlusse zuvörderst mit den LXX הלילה zu lesen [1]) (νυκτός), wie v. 42 in beiden Texten steht; dann aber v. 42 im Anfang mit dem T. ms. fortzufahren: ליל שמרים הוא וגו׳. Diese Worte nehmen das הלילה am Schlusse von v. 41 (LXX) schön auf, und so erst rundet die wirklich poetisch gefärbte Stelle gehörig ab. Dass sie bei Nacht ausgezogen seien, diese Notiz (v. 41 nach LXX) ist durchaus nothwendig; das thut nicht jedes Heer, und zudem wird so erst die Einsetzung der Festnacht gehörig eingeleitet.

XIII, 5 lies nach יהוה mit den LXX noch אלהיך (ὁ θεός σου); denn sie haben überhaupt hier wieder den volleren Text. Bei der Aufzählung der heidnischen Völker Canaans bieten sie nämlich, wie früher schon, nach היבוסי noch: והגרגשי והפרזי (καὶ Γεργεσαίων καὶ Φερεζαίων), Worte, von welchen man eher einsieht, wie sie bei langer Aufzählung von Eigennamen wegfallen konnten als eingesetzt werden. Gerade hier wird auf den Bund mit den Vätern Rücksicht genommen (אשר נשבע לאבתיך לתת haben beide Texte) und auf Stellen wie Gen. 15, 19—21 zurückgeschaut, die vollständigste Aufzählung der heidnischen Völker Canaans im Pentateuch.

13, 11 streiche man mit den LXX das לך nach נשבע und lese bloss: כאשר נשבע לאבתיך (ὃν τρόπον ὤμοσε τοῖς πατράσι σου); denn wenige Verse vorher im gleichen Capitel selbst (v. 5) steht in beiden Texten, dass Jahve es bloss den Vätern zugeschworen, er gebe es aber dem jetzigen, angeredeten Geschlecht. Erst nach ונתנה hat לך einen Sinn und

1) Das seltenere הלילה wenigstens Gen. 19, 5. 36 im Sinne von νυκτός.

wird auch von beiden Texten ausgedrückt. Auch nach Abzug dieses לך nach נשבע haben wir in dem kleinen Verse das ך noch dreimal; was zugleich die Wiederholung von לך im T. ms. erklärt.

13, 12 haben die LXX dafür הזכרים zweimal im Text, nämlich das eine Mal schon nach כל־ פטר רחם (*τὰ ἀρσενικά*); sicher echt, weil nicht bloss die männliche Erstgeburt d e s V i e h e s dem Jahve geweiht sein sollte (13, 2), wie man doch aus dem T. ms. hier schliessen möchte. Auch treten wir ihnen bei, wenn sie am Schlusse des Verses noch *ἁγιάσεις* haben (תקדש ליהוה statt des blossen ליהוה). So haben wir auch im Nachsatz ein Verbum, welches dem העברת des Vordersatzes entspricht. Wäre ליהוה des T. ms. richtig, so stände wenigstens הוא nachher; vgl. v. 2 לי הוא LXX: *ἐμοί ἐστιν*.

13, 13 kommen wir am Genickbrechen des erstgebornen Esels, falls man denselben nicht einlösen wolle, so wenig vorbei als Ex. 34, 20. Die LXX haben zwar hier c. 13 und dort c. 34 nicht den gleichen Uebersetzer, da 13, 13 *ἐὰν δὲ μὴ ἀλλάξῃς, λυτρώσῃ αὐτό* und 34, 20 *ἐὰν δὲ μὴ λυτρώσῃ αὐτό, τ ι μ ὴ ν δ ώ σ ε ι ς*, geschrieben wird; aber wir werden zeigen, dass ihnen nichtsdestoweniger in beiden Stellen der gleiche Text vorgelegen. In alle Fälle nicht der masorethische, nach welchem bekanntlich dem jungen Esel, wenn er nicht gelöst wird, das Genick gebrochen werden soll; sie lesen vielmehr: וערכתו, „so sollst du es schätzen," d. h. *τιμὴν δώσεις*, den Geldwerth ersetzen. ערך kommt in solcher Bedeutung im Kal sehr selten vor, aber doch einmal Hiob 36, 19; und gerade dieser seltenere Gebrauch des Verbums in solchem Sinne sichert die Lesart der LXX, dem gleichfalls nicht gewöhnlichen ערף die Wage haltend. Das ist aber nicht die Hauptsache zu zeigen, wie leicht der Fehler im T. ms., (Uebergang von פ in כ) habe entstehen können, indem auch die seltene Bedeutung von ערך in Cal (vgl. dagegen Hiphil Lev. 27, 8. 12. 16; 2 Reg. 23, 35) einen Abschreiber habe missleiten können. Wir haben vielmehr zu beweisen, dass das Gesetz nach dem T. ms. einen Unsinn gebeut und mit der gepriesenen Vernunft und Huma-

nität der mosaischen Gesetzgebung, welche sonst überall hervorleuchtet, sich keineswegs verträgt.

1. Ueber die Zweckmäsigkeit solcher Eselsmörderei macht sich der Commentator des Exodus freilich keine Sorgen; er räth herum, weil er sonst so wenig was weiss als wir, ob der Esel als unreines Hausthier nur beispielweise gemeint und genannt sei (Knobel S. 130) — ich wüsste dann ein ganz anderes als den im Orient sehr nützlichen, viel stärkeren und schöneren Esel, der dort eine viel grössere Rolle spielt als bei uns; ich meine den im ganzen Morgenland und so auch im alten Canaan allgemein verachteten Hund. Weder über die Verachtung, in welcher der Hund stand und steht, noch über den Nutzen des Esels, des Reitthiers der Vornehmen, der Prinzen, des Messias will ich hier Citate häufen; aber, wenn es sich hier um blosses Genickbrechen handeln würde, so hätte man nach Nennung des Schafes sicher eher den Hund erwartet als den Esel, oder das Schwein, welches, gleich unrein wie der Hund, Jahve gar nicht geopfert werden durfte (Vgl. Matth. 7, 6; 2 Petri 2, 22; Horat. Ep. I, 2, 26; II, 2, 75). Vom Genickbrechen des Hundes ist Jes. 66, 3 wirklich die Rede wie vom „Saublut" der Götzendiener, aber das Genick des Esels, welcher im ganzen Lande Canaan die Stelle des Pferdes vertrat, das bleibt im Alten Testamente durchweg unangetastet und Dank den LXX, auch an diesen beiden Stellen des Exodus. Num. 18. 15, wo freilich wieder der Elohist Hrn. Knobel aus der Klemme helfen muss, wird Lösung für alle unreinen Erstgeburten vorgeschrieben; und wie leicht könnte der dortige Schreiber einen Codex, gleich dem der LXX, gesehen und gelesen haben, wo er von solchem Eseltödten nichts vorgefunden!

2. Die Lesart des T. ms. widerspricht aller vernünftigen Logik. Wird einmal im Vordersatze befohlen, die Erstgeburt eines Esels durch ein Lamm zu ersetzen, so erwartet man im andern Falle sicher etwa Geldersatz, wie die LXX bieten, statt dessen Mord.

3. Das Gesetz widerspricht aller Vernunft überhaupt. Der reichste Heerdenbesitzer, wie Hiob, und der reichste Bauer zwi-

schen Dan und Berseba, dessen eine Eselinn geworfen, konnte in den Fall kommen, nicht gleich ein Lamm zu haben als Ersatz, dafür aber Geld in Fülle. Der junge חמור konnte schön sein, konnte versprechen, ein stattlicher חמר גרם zu werden, wie es Gen. 49, 14 im Segen Jacobs von Issaschar heisst, und da hätte er sicher Jahve gerne den dreifachen Geldwerth bezahlt, in alle Fälle aber grosse Augen gemacht, wenn ihm irgend ein Levit mit solcher unsinnigen Zumuthung gekommen wäre. Brach er dem jungen Esel das Genick, so hatte er nichts und Jahve nichts, und Priester und Bauer konnten sich dann ansehen wie baare Thoren. Und wenn man nach der zweiten Stelle (Ex. 34, 20) und Ex. 23, 15 nicht mit leeren Händen vor Jahve erscheinen durfte, was brachte dann der Arme dar, welchem die Erstgeburt eines Esels bescheert worden? Leere Hände, an denen vielleicht das Blut des eben gemordeten Eseleins noch klebte?

4. Der Erlass widerspräche auch aller gepriesenen Humanität der mosaischen Gesetzgebung überhaupt. Auf diesen Gegenstand, worüber sich im Vergleich mit andern altasiatischen Gesetzgebungen ein ganzes Buch schreiben liesse, will ich mich nicht näher einlassen, sondern mache, da wir einmal beim Esel stehen, nur darauf aufmerksam, dass wir hier ein Volk vor uns haben, in welchem nicht bloss „der Gerechte“ sich seines Viehes erbarmte, sondern das noch Christus fragen konnte, ob nicht der ärgste Pharisäer unter ihnen des Nächsten Esel aus der Grube ziehen würde, falls er am Sabbat hineingestürzt? Der Gesetzgeber lasse sich nicht vom gemeinen Manne beschämen! [1]) Doch kehren wir zu Ex. c. 13 zurück, mit welchem wir noch nicht ganz fertig!

1) Ich bemerke nur noch, dass ich keinen Vers im Pentateuch entdec kenkann, in welchem der Esel ausdrücklich als unrein verboten wird, wiewohl er Lev. c. 11 und Deut. c. 14 dann so gut eine Namsung verdient hätte als das Kameel und Schwein; von viel weniger wichtigen Vögeln und Reptilien ganz abgesehen, die alle förmlich mit Namen genannt werden. In den Speisegesetzen der Zabier wird der Esel gleich nach dem Kameel genannt und in denen der Muhammedaner steht er zwischen Pferd und Schwein; (Schahrastani von Haarbrücker II, 76;

13, 20 haben die LXX mit Recht בני ישראל als Subject des Satzes, das wir gar nicht entbehren können, dieweil ein neuer Gedanke anhebt. Die fraglichen Worte fielen im T. ms. desshalb weg, weil sie gleich vorher, v. 19, in beiden Texten vorkommen. Uebersetzungen wie: „Also zogen sie“ etc. bezeugen nur die Verlegenheit, in welche man mit T. ms. v. 20 gerathen.

13, 22 endlich schliessen wir das Capitel mit dem schön abrundenden תמיד der LXX (*παντός*; vgl. ihre Uebertragung des Wortes Ps. 16, 8; 25, 15; 34, 2), welches im T. ms. weil am Schlusse stehend, weggefallen sein muss, — eine Erscheinung, die uns schon oft begegnet; übrigens vgl. noch die Aehnlichkeit von תמיד mit עמוד.

XIV, 3 gebe ich nach reiflicher Erwägung den LXX doch Recht, wenn sie die Worte Pharao's zu seinem Volke (natürlich die Aegypter) geredet sein lassen; sie haben gelesen: ויאמר פרעה לעמו וגו׳ (*Καὶ ἐρεῖ Φαραὼ τῷ λαῷ αὐτοῦ*) während im T. ms. עמו fehlt, und man die Worte, gezwungen genug, als Reflexion Pharao's über das Volk Israel auffassen muss. Aber v. 5 bemüht er sich wirklich mit den Aegyptern, sobald er die Kunde vom Auszug des Volkes vernommen, und so nimmt v. 5 den 3. Vers (nach den LXX) in schönster Weise wieder auf. Es macht nichts, wenn die LXX auch so das הם nach מצרים gelesen und ungriechisch genug, darum um so treuer — durch *οὗτοι* wiedergegeben haben; die Worte Pharao's sind abgebrochene Worte hochfahrenden Stolzes und Ueber-

---

Hottinger hist. orient. p. 282 ed. 2; Muradgea d'Ohsson othoman. Reich II 186 ff.). Im Weitern fehlen uns zwar nähere Angaben über den Werth des Viehes im alten Canaan; aber, was Schaf und Esel belangt, so können wir das proportionale Verhältniss ungfähr den Zahlenangaben im Buche Hiob entnehmen, welchen zufolge der gewaltige arabische Emir vor seiner Katastrophe auf siebentausend Schafe, fünfhundert Eselinnen besitzt (1, 3), und nach derselben auf vierzehntausend Schafe und tausend Eselinnen. Nomaden aber sind hier die Israeliten noch, und Nomaden lassen mit ihrem Heerdenbesitz, ihrem einzigen Reichthum, nicht spassen, d. h. sie kaufen das Eselsjunge lieber los, statt es nutzlos zu tödten.

muthes, und zu übersetzen ist: Und Pharao wird zu seinem Volke sagen: „die Kinder Israels — ha! die sind irr und wirr im Land! die sind eingesperrt von der Wüste!“ „Ich kann sie abfangen wie einen Vogel im Käfig!“

14, 8 lies mit dem LXX nach פרעה noch ועבדיו (*καὶ τῶν θεραπόντων αὐτοῦ*; unzweifelhaft ächt im Hinblick auf v. 5, wo beide Texte es haben, und es desshalb hier im T. ms. ausfiel.

14, 17 geben wir aus dem nämlichen Grunde dem volleren Texte der LXX den Vorzug, hier also: את־לב פרעה וכל מצרים (*τὴν καρδίαν Φαραὼ καὶ τῶν Αἰγυπτίων πάντων*), statt des blossen את־לב מצרים im T. ms. Uns will nämlich scheinen, מִצְרים allein habe erst v. 18 einen Sinn, und auch dort lesen wir mit den LXX כל מִצרים (*πάντες οἱ Αἰγύπτιοι*) statt des blossen מצרים T. ms. Und wenn sie schliesslich v. 19 בְּנֵי ישראל lesen (*τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*), statt des blossen ישראל, so können wir uns des Verdachtes nicht erwehren, dass dieses בני im T. ms. wegen des ein Wort vorher stehenden לִפְנֵי ausgefallen sei, und so stellen wir uns wieder auf Seiten der LXX.

14, 20 hingegen muss ich nun doch vorerst den T. ms. gegen Knobel vertheidigen, bevor ich mich bei den LXX um Rath umsehe. Knobel's deutsch ist gerade so schön als das hebräisch, welches er bessernd schaffen will. Man höre: Für das unerklärliche והחשך ist וְהֶחְשִׁיךְ zu lesen und zu übersetzen: Und es geschah, (was) die Wolke (anlangt), so hat sie Finsterniss gemacht und sie erhellete die Nacht!!“ Allerdings einer Erläuterung bedürftig! In der Schweiz macht die Sonne hell oder sonst was bekanntes, aber die Wolke nicht, und ein Blick in die LXX hätte gelehrt, dass wir mit הענן והחשך (*σκότος καὶ γνόφος*) eine Formel vor uns haben wie etwa תהו ובהו Gen. 1, 2; Häufung der Worte, um ein gehörig ערפל zu schildern. Man sehe doch einmal den 18. Psalm an, wo bei Schilderung einer analogen Erscheinung die ächte Kritik dem wortreicheren Texte dort, gegenüber der magern Recension 2. Sam., längst Recht gegeben. Dort „fliehen“ auch „die Wolken“ vor dem Lichtglanz Jahve's, und bevor wir hier eine Wolke

in Einem Athemzug Licht und Finsterniss zugleich machen lassen wollen, stellen wir uns einstweilen noch lieber auf Seite der LXX, welche wenigstens einen vernünftigen Sinn haben. Lies vorerst mit ihnen vor ויהי noch ויעמד (καὶ ἔστη), welches im vorhergehenden Verse vor מפניהם beide Texte haben. So bekommen wir einen schönen Absatz, nach welchem die Rede mit ויהי neu anhebt. Gerade weil ויעמד das vorletzte Wort des vorhergehenden Verses ist, fiel es hier im T. ms. weg. Was aber die Hauptsache, — statt ויאר ist mit den LXX vielmehr zu lesen: ויתא הלילה (καὶ διῆλθεν ἡ νύξ), was man entweder mit Deut. 33, 21 וַיֵּתֵא, oder mit Jes. 41, 25 וַיָּאת, lesen mag. אתה in solcher Form ist viel seltener als אור und wie leicht ein missverstandenes ויאת in ויאר את T. ms. corrumpirt werden konnte, liegt auf der Hand. Zu übersetzen wäre also: „Und sie kam zwischen das Lager der Aegypter und zwischen das Lager Israels und stand; und es war Wolkenfinsterniss, und die Nacht ging vorüber [1]), und Keiner kam dem Andern nahe die ganze Nacht.“

Man traut wirklich seinen Augen kaum, wenn man bei Knobel die Erklärung liest, die Wolke habe eine finstere und eine lichte Seite gehabt und jene den Aegyptern, diese den Hebräern zugekehrt! Da folgen wir doch lieber dem Dollmetscher Josua, welcher 24, 7 einfach zwischen beiden Lagern Finsterniss setzen lässt! Es kommt mir vor, es gehöre zur Vergegenwärtigung solcher Scenen ein wenig unbenebelte Einbildungskraft: Denkt man auch wirklich darüber nach, welchen saubern Dienst die Wolke alsdann den Kindern Israels geleistet hätte? Sind die Aegypter im Dunkeln und stehen die Israeliter im Licht: Nun, da sind sie ja wie ein Signal ihren Feinden vorgezeigt, und diese wären ohne Weiteres, durch das Dunkel der Nacht gedeckt, herangeschlichen und über die Dummköpfe hergefallen, welche sich dergestalt ihren Blicken preisgegeben,

1) אתה kommt freilich im Sinne von vorübergehen selten vor, aber doch einmal, nämlich Hiob 16, 22; und gerade diese Seltenheit spricht für den Text der LXX.

den Mantel der Nacht, den schirmenden, muthwillig zerreissend! Napoleon liess sonst Befehl ergehen, dass keine Compagnie ein Wachtfeuer anzünden dürfe, wenn er von den Oestreichern oder Russen nicht gesehen werden wollte; und er war manchmal froh, wenn seine Feinde das thaten; dann konnte er gemächlich in seinem Zelte, im Verborgenen, deren Positionen studiren, welche der von hundert Feuern nächtlich entflammte Horizont ihm verrieth, wie auf einer Landkarte! Mit Einem Worte: die LXX haben allein Recht; die Aegypter sahen Nichts von den Israeliten, weil die Wolkennacht auch diese einhüllte, und kein Licht bei ihnen war; desshalb geriethen beide Theile nicht an einander, weil keiner in die Finsterniss sich hinauswagen wollte; sonst, zehn gegen Eins gewettet, wäre Pharao ohne Säumen über die im Licht einfältig exponirten Feinde hergefallen und hätte ihnen die sizilianische Vesper blutig vergolten im Nachtüberfall. —

Man sage mir nur (von dem grossen Schaden, den sie verursacht, abgesehen), was diese „Erleuchtung“ den Kindern Israels in aller Welt hätte nützen sollen [1])? Wolkennacht konnte ihnen allein frommen; denn man weiss, was orientalische Sternennacht heissen will, die viel „heiterer noch als unser nordische Tag!“

Doch wenden wir uns von Göthe, welcher Phantasie genug hatte, um am Ende auch eine solche Scene sich zu veranschaulichen, zu unserm Capitel zurück, wo noch nicht Alles in Ordnung zu sein scheint.

14, 25 müssen wir den LXX und dem Samaritaner gegen Knobel Recht geben, wenn sie (ויאסר *συνέδησε*) lesen; an und für sich schon schwieriger als das ויסר des T. ms., gibt solcher Text auch den bessern Sinn. Knobel kann sich freilich nach der Lesart der LXX „keine klare Vorstellung“ vom Hergange

1) Ein Wunder der heiligen Schrift ist kein Mährchen aus tausend und Eine Nacht; ich will auch bei einem biblischen Wunder irgend einen Zweck absehen. Dies zur Antwort denen, welche um mit Hody zu reden, den Lauch und die Zwiebeln Aegyptens stets noch vorziehen werden!

machen; er lässt vielmehr „die Räder von den Achsen abgehen, so dass die Wagen geschleift werden.“ Gottes sehr würdig, in der That! Und warum sollen denn die armen Wagen noch eine Strecke weit geschleift werden? Wir freuen uns doch, dass die LXX von Jahve eine würdigere Vorstellung gehabt haben, als dass er hier Wagenräder „abgehen“ lasse: Jahve „fesselt“ sie einfach durch göttlichen Zauber; sie stehen wie gebannt plötzlich still, und da hat alles Räderabschlagen und Weiterschleifen mit Einem Male ein Ende. Wäre es auf das „Abgehen“ der Räder abgesehen gewesen, um das Weiterfahren zu verhindern, traun! dem hebräischen Autor wären viel kräftigere Verba zu Gebote gestanden! Wir haben hier Zauber Gottes und keine Wagenarbeit [1])!

XV, 6. Ziehe ich die Lesart der LXX (*δεδόξασται*) נאדרה 3 pers. fem. perf. Niph. dem נדרדי T. ms. vor, da ohne Participialsatz der Rythmus besser herauskommt.

15, 22 halten wir das לשתה der LXX am Schlusse des Verses für keineswegs überflüssig, da es im T. ms., weil am Schlusse stehend, leicht ausgefallen sein konnte, und die LXX das Fragliche (*ὥστε πιεῖν*) vier Worte nachher (v. 23) gleichfalls haben, sodass hier im T. ms. zudem Verdacht von Oscitanz vorliegt.

XVII, 3 haben die LXX zweimal שם gelesen (*ἐκεῖ*), nämlich auch nach וילן. Da es sich hier um den Ort und des Ortnamens Erklärung handelt (v. 7), so ziehen wir die umständlichere Lesart vor, da wir sonst nicht begreifen könnten, wer das Wort im zweiten Male eingesetzt haben sollte, während das Wegbleiben im T. ms. sich von selbst erklärt.

Aus dem gleichen Grunde lesen wir 17, 7 mit den LXX nach המקום noch ההוא (*ἐκείνου*), und 17, 9 statt des blossen

---

1) Artilleriewagen sind schon mit allen Rädern in Koth stecken geblieben, und es kam auch hier gar nicht auf das Räderverlieren an, sondern auf plötzliche Hemmniss, was im feuchten Lett kein Wunder; es entstand mit Rad, Wagen und Ross כבדות genug! Der europäische Fuhrmann schreibt's unter gehörigen Flüchen dem Teufel zu, wenn trotz Rad und Peitsche der Wagen plötzlich, wie verhext, nicht mehr weiter will; der religiöse Autor hier sieht Gottes Finger. —

אנשים T. ms. אנשי חיל (ἄνδρας δυνατούς). Letzteres ist desshalb nicht überflüssig, weil Josua eine Auslese halten soll unter der Mannschaft, und die Amalekiter ein keineswegs zu verachtender Feind waren. Es ging nach der Erzählung selbst heiss genug her, und da waren אנשי חיל nöthig, im übrigen konnte das חיל gerade wegen des folgenden (ם) הלח im T. ms. weggefallen sein. In Setzung des Athnach sind wir gleichfalls hier mit den LXX einverstanden, da derselbe im T. ms. am unrechten Orte. מחר (αὔριον) ziehen wir zu עמלק und brauchen dann natürlich das ohne Weiteres bessere והנה (καὶ ἰδού), das von den LXX geboten wird. Es wäre demnach zu lesen: וצא הלחם בעמלק מחר והנה אנכי וגו' καὶ ἐξελθὼν παράταξαι τῷ Ἀμαλὴκ αὔριον· καὶ ἰδοὺ ἐγώ κτλ. Hätte Moses dem Josua nicht gesagt, dass der Kampf erst morgen angehen solle (der eigentliche, von Plänkeleien abgesehen), so wäre der Held auf der Stelle ins Gefecht geeilt und hätte seine Hitze büssen müssen. So aber hatte er Zeit, auserlesene Mannschaft auszuheben; die Freiwilligen konnten sich melden. Das והנה im Nachsatze (LXX καὶ ἰδού) haben wir desshalb nöthig, weil, was Moses thun will, etwas nicht Alltägliches ist, sondern auch Josua's Aufmerksamkeit verdient.

Ueberhaupt ist es mit dem T. ms. Ex. c. 17, so klein das Capitel ist, nicht am besten bestellt. V. 10 muss ויצא vor להלחם ausgefallen sein und ist mit den LXX (καὶ ἐξελθών). wieder in sein Recht einzusetzen; sonst sind ja die Verba im T. ms. nicht gespart! V. 14 können wir das ל vor זכרון nicht entbehren, das die LXX bieten (εἰς μνημόσυνον), sowie im folgenden Verse מזבח ליהוה zu lesen sein wird (θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ), was im T. ms. wegen des gleichfolgenden יהוה wegfiel. V. 16 endlich gestehe ich, dass ich aus den längst abgemarterten Worten כי־יד על־כס יה, welche fünf einsilbige Vocabeln mir wie fünf Verstümmelungen vorkommen, nach beiden Texten nichts Vernünftiges herausbringe. Wohl hat die alte Correctur נס statt כס etwas bestechendes; aber ein Altar ist doch noch kein Panier, und ein Thron, wie der Samaritaner will, ein fürstlicher Sessel, hat damit noch grössere Aehn-

lichkeit. Der erste Schreiber von כס muss sicher gewusst haben, was er damit wollte; ein Wort ס hätte er auch verstanden, und das hartnäckige *καταφυγή* der LXX lässt in alle Fälle an ein Substantiv denken, das von כסה herzuleiten. Einen Altar umschlingt man in Zeiten der Noth und sucht dort *καταφυγή*, wie die LXX wollen; und wenn auch solche Zuflucht einem Joab nichts geholfen (1 Reg. 2, 28 ff.), so war damit nicht gesagt, dass Jahve's Altar Mose nicht Schirm gewähren solle. Doch will ich einstweilen noch bei einem klassischen Non liquet! Schirm suchen, und auch die Lesart der LXX: *ὅτι ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ πολεμεῖ κτλ.*: כי ביד נסתר ילחם[1] einstweilen neben Knobel's Vorschlag stellen — Knobel traut sich gleichfalls nicht recht — man könne auch ידעל lesen d. i. ein Verbum דעל schaffen, das nie existirt hat und mir in alle Fälle das alte כס noch nicht aufwiegt.

XVIII, 8 – 10 muss ich in allen drei Versen den LXX beistimmen, wenn sie am Schlusse des Verses jedesmal den Refrain haben: מיד פרעה ומיד מצרים *ἐκ χειρὸς Φαραὼ καὶ ἐκ χειρὸς τῶν Αἰγυπτίων*. Das ist Absicht und drei ist eine heilige Zahl; es thut auch nichts zur Sache, wenn sie v. 9 und 10 wechseln und מיד מצרים voranstellen. Jethro und Moses sind voll Lob und Dank, und das Gebet des Ersteren hat lyrischen Anflug. Die Recension des T. ms. nimmt sich gegenüber dem Text der LXX im Kleinen hier aus wie der Text 2 Sam. 22 im Grossen gegenüber Ps. 18; d. h. die Ausführlichkeit und bessere Beschaffenheit desselben ist auf Seiten der Alexandriner.

18, 23 gibt וצוך T. ms. (vor אלהים) keinen Sinn; denn in keiner Stelle des A. T. heisst צוה stärken, und es ist nicht wahr, dass die LXX mit ihrem *κατισχύσει* die Lesart des T. ms. vor sich gehabt haben, wie Knobel will. Sie lesen vielmehr ועזך (Perf. Cal von עזז, welches wenigstens Kohelet 7, 19 stark machen bedeutet), und diese Lesart wird auch die richtige sein.

---

1) Vielleicht lasen sie auch: ביד כסויה (כסוי z. B. Ps. 32, 1) „mit verdeckter Hand;" כסויה aus כסיה T. ms. entstanden!

Wie leicht ויעזך in וצוך ausarten konnte, lehrt der Augenschein. Zum Ueberfluss sei nur noch bemerkt, dass, wenn wir noch für צוה die Bedeutung „stellen (so wird dich Jahve stellen!“) zugeben, dann die Worte ויכלת עמד, die in beiden Texten gleich nachfolgen, rein überflüssig sind. (So wirst du stehen können!) [1])

XIX, 3 lesen wir mit den LXX statt des blossen אל־האלהים vielmehr אל־הר־האלהים (εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ), wie der Sinai stets im Exodus heisst, 4, 27, 18, 5. הר ist im T. ms. ausgefallen, weil es v. 3 noch einmal, und gleich vorher, v. 2, vorkommt.

19, 5 schreiben wir aus dem nämlichen Grunde statt des blossen סגלה T. ms., in welchem עם wegen des gleichfolgenden העמים wegfiel, mit den LXX עם סגלה λαὸς περιούσιος; so las auch der Deuteronomiker (7, 6).

19, 10 ist mit den LXX nach לך noch העד (διαμάρτυραι) einzusetzen, welches hier so ächt als v. 21, wo beide Texte es haben. Dann harmoniren die Ermahnungen, v. 10 und v. 21 vortrefflich miteinander; hier לך העד, dort רד העד; und da das Volk v. 10 ein heiliges Werk vornehmen soll (וקדשתם) so ist das energische העד keineswegs überflüssig.

19, 25 bin ich freilich mit keinem der Texte zufrieden, wenn sie am Schlusse des Verses und des Capitels zugleich nichts Anderes bieten als ויאמר אלהם; καὶ εἶπεν αὐτοῖς. Ich frage hier wiederum, wie schon einmal und mit gleichem Rechte wie dort: Was denn hat er zu ihnen gesagt? Das Vorhergehende? Gut! So ergänze und schliesse das Capitel mit den sicher weggefallenen Worten: את כל־ הדברים האלה, „alle diese Worte;“ oder lasse am Ende auch כל weg. Ich will

---

1) Natürlich beginnen wir mit ויעזך den Nachsatz: Wenn du das thust, so wird Gott dich stärken, und du wirst bestehen können. Mit וצוך aber kann man sich gar nicht helfen; und wenn die dem T. ms. folgenden Bibelübersetzer den Vordersatz fortführten (und Gott dir gebeut), so hatten sie bei allem Irren doch Recht; denn וצוך kann nur dieses bedeuten.

nicht mehr an Gen. 4, 8 erinnern; das absolut stehende אחר wackelt bereits wie ein hohler Zahn in berühmten hebräischen Lexicis, in welchen an Stellen wie 2 Chr. 2, 10; 32, 24 und ein paar anderen noch, herumgegangen wird wie an verbotener Frucht; ich meine nur, es träume diesem Artikel אחר und noch ein paar Kameraden desselben von einer baldigen, gründlichen Umarbeitung. In unserm Falle, da doch auch Ex. 19, 25 im Lexikon am fraglichen Orte comparirt, urtheile ich, die Worte את כל־הדברים האלה seien am Schlusse von Ex. c. 19 gerade desshalb weggefallen, weil sie gleich zwei Worte nachher, Ex. 20, 1 in beiden Texten figuriren, und es wird also auch כל gelesen werden müssen.

XX, 10 halte ich das לו nach תעשה, welches die LXX ausdrücken (*ἐν αὐτῇ*), für ächt, wenn man auch zur Noth ohne dasselbe auskommen könnte.

20, 17 muss ich den LXX wieder beitreten, wenn sie das Weib für sich allein stellen und es so von Hausthier, Haus und Hausgeräth trennen; dem Hebräer, welchem nach dem Sprichwort ein braves Weib mehr werth als Perlen, steht die Frau, geschieden von Anderem, ebenbürtig neben dem Manne Gen. 2, 23; und, um Weitschweifigkeit unbekümmert, wird der Gesetzgeber desshalb 20, 17 (nach den LXX) geschrieben haben: לא־תחמד אשת רעך: לא־תחמד בית רעך ועבדו ואמתו וגו׳ (*οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου κτλ.*)

Im Weiteren bin ich nämlich mit den LXX nicht einverstanden, wenn sie zwischen das „Haus" des Nächsten und dessen „Knecht" noch das „Feld" einschieben, שדהו, *τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ.* Das ist Glosse aus einer Zeit, in welcher die Hebräer bereits festen Grundbesitz hatten, während sie hier noch Nomaden sind — wenn man nicht annehmen will, der Gesetzgeber habe, da er doch sein Volk eben keine Nomaden bleiben lassen wollte, sondern sie in das verheissene Land mit festen Wohnsitzen führen, prophetisch auf eine solche Zeit hinausgeschaut. Kein Abschnitt konnte so sehr zu Glossemen reizen, wie gerade Ex. c. 20, in welchem wir, wenn irgendwo, ipsissima Mosis verba

haben; und desshalb halte ich auch der LXX *ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγόν σου καὶ πᾶν κτῆνός σου* v. 10 bloss für weitere Explicirung des einfachen בהמתך im T. ms. Wenn wir nämlich im Weiteren v. 13—15 finden, dass die LXX nicht etwa bloss das Verbot des Ehebruchs (wie Knobel anführt), sondern selbst dasjenige des Diebstahls vor dem doch viel wichtigeren des Todschlages bringen, so notiren wir uns das bloss als Curiosum und weiteren Beitrag zu der leidigen Thatsache, dass der alte Dekalog ein Tummelplatz der Erklärer gewesen zu sein scheint, von den Alexandrinern an bis auf E. Meier. Bevor wir aber von ihm hier Abschied nehmen, geben wir 20, 12 den LXX doch noch Recht, wenn sie nach den Worten ואת־אמך noch die Segensformel למען ייטב לך (*ἵνα εὖ σοι γένηται*) bringen und dann erst noch das „lange Leben" des T. ms. למען ייטב לך klingt so ächt althebräisch! Und was frommt mir ein langes Leben, wenn ich dabei Unglück habe! Ein Hiob verflucht im Unglück nicht bloss sein Leben, sondern gleich den Tag seiner Geburt! Der Deuteronomiker hat die Worte nicht vergessen; (vgl. Deut. 5. 16 in beiden Texten); aber sie sind hier sicher so ächt als dort; denn das Geschlecht der Kinder Israel, welches hier am Berge Sinai stand, brauchte nur an die eben überstandene harte Knechtschaft Aegypten's zu denken, um ein langes Leben (in eiserner Frohn) keineswegs als Lohn seines Gehorsams gegen Gott anzusehen.

20, 22 müssen wir den LXX beitreten, wenn sie statt des blossen: כה תאמר אל בני ישראל folgenden schönen Text haben: כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני־ישראל (*Τάδε ἐρεῖς τῷ οἴκῳ Ἰακὼβ καὶ ἀναγγελεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ.*) Ein Parallelismus, der nichts zu wünschen übrig lässt, der aber im T. ms. durch das Weglassen des allerdings zum Sinne nicht durchaus nothwendigen ersten Versgliedes gestört wird. Man wende nicht ein, wir hätten hier keine Poesie sondern Prosa: Ja wohl! Aber Prosa eigner Art, wie etwa Propheten sie auch reden! Wer so מן־השמים (v. 22) zu seinem Volk auf Erden redet, der ist aller Nebiim erster und oberster Nabi! Die Hauptsache aber, und für den Text der LXX hier am meisten beweisend, ist, dass wir auch

im T. ms. im folgenden Verse solchen Parallelismus haben. Nur ist dort der Athnach am unrechten Orte — ein Umstand, der uns auch schon begegnet — er ist durchaus nicht nach אתי, sondern nach כסף zu setzen; dann erst haben wir Parallelismus [1]). Im Weiteren wollte ich das anscheinend schwerere אתי gerne beunanstandet lassen, wenn das zweimalige אכם der LXX (ὑμῖν) nicht so schön abklappte. Aber man setze dasselbe statt des אתי im T. ms. und lasse sein poetisch Gehör urtheilen, wer Recht habe! Wer übrigens für das אתי des T. ms. schwärmen mag, der lese nur die Erklärung bei Knobel, und er hat sicher genug! אתי heisst was לפני, und sind die Götzenbilder vor Jahve's praesens numen, so sind sie auch bei ihm; die Sache ist ganz einfach.

20, 24 ist mit den LXX nach שמי noch שם (ἐκεῖ) einzusetzen, das, nach bekannter Construction, zu אשר (vor אזכיר) gehörig. Wie שם nach שמי im T. ms. ausfallen konnte, liegt auf der Hand.

XXI, 8 treten wir Knobel bei, wenn er das Keri לו gegen Ketib לא vertheidigt und bemerken ihm nur noch, dass er auch die LXX auf seiner Seite hat (αὐτῷ καθωμολογήσατο). Letztere schreiben freilich ἢ αὐτῷ d. i. או לו, womit ich nichts anzufangen weiss, da Tischendorf hartnäckig das erwartete ἣν an den Rand gesetzt. Man könnte am Ende das Ketib des T. ms. damit verbinden או לא יעדה „oder er sie nicht geehlicht hat," d. h. nicht als rechtmässige Gattinn, sondern als Kebsin [2]). —

21, 15 lies mit den LXX statt ואמו T. ms. או אמו (ἢ μητέρα αὐτοῦ), „oder seine Mutter," wie auch Bibelübersetzungen haben, welche die LXX nicht gebraucht. Es ist sicher schon am Todtschlag des Vaters genug; er braucht nicht auch noch die Mutter zu erwürgen. In dem kleinen Verse blieb

1) In poetischer Form waren die Gesetze auch leichter auswendig zu lernen, wesshalb sie auch von andern Gesetzgebern des Alterthums express gewählt wurde; dann waren es erst recht „goldene Sprüche des Pythagoras," wenn die Rede wie Honigseim (Ps. 19, 11) floss.

2) Vgl. z. B. die sinnbildliche Verlobung בצדק ובמשפט Hos. 2, 21.

das dritte א (אוֹ) durch Oscitanz weg, und blieben im T. ms. nur noch zwei. Den gleichen Fehler haben wir v. 16 (d. h. v. 17 des T. ms.), wo wieder אוֹ אמּוֹ zu lesen.

Die LXX lassen nämlich nach v. 15 des T. ms. gleich v. 17 des T. ms. folgen und bringen v. 16 erst nachher. Wir treten ihnen bei, da v. 16 ihren Zusammenhang unterbricht, und v. 17 wieder ein Gebot, das die Eltern angeht, bringt, also gleich nach v. 15 seinen richtigen Ort haben wird. Aus einem Diebstahl, dem man nachgeht, bis man den Thäter ertappt, wie v. 16 der Fall in Aussicht genommen, kann leicht der ריב entspringen, von welchem v. 18 handelt; desshalb gehören auch v. 16 und 18 zusammen. Wird doch Jedermann auch darin mit den LXX einverstanden sein, wenn sie das 21. Capitel mit v. 36 schliessen und mit v. 37 T. ms. das 22. beginnen lassen! Das thun selbst Bibelübersetzungen, welche sich sonst ängstlich genug an den T. ms. anschliessen, wie mir denn die Capitelabtheilung im T. Masor. noch nirgends so grillenhaft vorgekommen wie hier.

XXII, 13 (LXX v. 14) ist mit den LXX nach מת noch אוֹ־נשׁבּה zu lesen (ἢ αἰχμάλωτον γένηται), was sicher so ächt als v. 9 (LXX v. 10), wo beide Texte es haben. Warum hätte der Gesetzgeber nicht auch hier den Fall des Weggetriebenwerdens von Räubern (Chaldäer, Sabäer, Hiob 1, 15. 17) in Aussicht nehmen sollen?

XXIII, 3 will Knobel statt ודל vielmehr גדל lesen, dieweil nicht zu besorgen gewesen sei, dass solche Beschönigung des Armen vorgekommen. So bestechend auf den ersten Blick die Conjectur ist, so treten wir doch der alten Lesart bei, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Sie hat gegen sich die LXX, welche ganz mit dem T. ms. übereinstimmen: καὶ πένητα οὐκ ἐλεήσεις κτλ. 2) Namentlich hat sie gegen sich die spätere jüdische Gesetzgebung, gerade die Stelle, welche Knobel auch anführt, Lev. 10, 15 und Deut. 1, 17. Beide gehen auf Ex. 23, 3 zurück und sind Weiterführung des alten Gesetzes. Lev. 19, 15 werden ja gerade beide Fälle in Aussicht genommen, wesshalb dergleichen im Lande Canaan vorgekommen sein

muss, und darum Unparteilichkeit eingeschärft werden soll. Dass Armuth zu Schelmerei und Diebstahl führen könne, ist aus den Sprüchen Agur's bekannt, welcher ehrlich Gott desshalb um gehörige Existenzmittel bittet (Prov. 30, 8). Die malesuada fames namentlich konnte leicht zum Stehlen verleiten, und die klassische sceleri proclivis egestas ist im Orient auch bekannt (vgl. Hamas. p. 697). Prov. 6, 30 hüte man sich wohl, mit Ewald zu erklären, man werde es dem armen Schelm übersehen, wenn er aus Hunger stehle, (s. Hitzig z. d. St). Sonst muss man allerdings hier zu Knobel's Conjectur Zuflucht nehmen; darum ist der Dieb gedeckt, weil er kein גדל sondern ein קטן ist, wie es Deut. 1, 17 heisst. Wie leicht konnte auch ein verschmitzter Orientale vor Gericht in solchem Falle sich noch ärmer stellen, als er wirklich war, und durch lumpige zerrissene Kleider den Richter zu bewegen suchen, dass er ihm wenigstens in puncto guten Namens wieder zum הדר verhelfe! Man weiss, auf welche Listen ein arabischer Kadi gefasst sein muss, und welche Geistesschärfe sie hinsichtlich der Menschenkenntniss oft an den Tag legen im Rechtshandel! Und wie etwa ein neuer Pfarrer durch wacker Almosenaustheilen bei armem Volk (gleichviel ob schlecht oder ehrlich) sich beliebter zu machen sucht als sein Vorgänger, der weniger spendirt, so konnte auch ein Schophet sich dadurch Ruhm zu erwerben suchen beim gemeinen Manne, wenn er ohne Weiteres Grethi und Plethi Recht gab gegenüber dem bestohlenen Reichen; falls der דל nur recht elend und erbarmenswürdig auftrat [1])!

Aber die Sache hat allerdings einen Haken, ich bin mit dem T. ms. auch nicht zufrieden. Wir danken Hrn. Knobel für seinen Vorschlag גדל, lesen nun aber: לא תהדר גדל ודל

1) Wenn der Dornbusch König ward (Jud. 9, 15. 16), so konnte er Gefallen haben an Dieben (Ps. 50, 18); und wie schön es etwa in Hosea's Tagen mit Recht und Gerechtigkeit aussah in Canaan's Landen, beweist Hos. 6, 9, wo der ergrimmte Prophet die Priester eine Räuberbande kennt, die sicher dem schlechten Gesindel kein Leid anthat, weil sie aus Solchem bestand.

וגו׳. „Weder Gross noch Gering beschönige Du“ etc. Das werden, glauben wir, die späteren Gesetzgeber Lev. 19, 15; Deut. 1, 17 in unserem Texte vorgefunden und weiter aufgenommen haben; wir können weder גדל noch ודל entbehren, dieweil gleich nachher ein eigener Vers (v. 6) dazu verwandt wird, wie man des Armen Recht nicht verdrehen solle.

23, 25 haben die LXX nach את־לחמך noch ואת יינך (*καὶ τὸν οἶνόν σου*); wahrscheinlich ächt; „Brod und Wein“ werden auch anderwärts mit einander verbunden; Gen. 14, 18; Ps. 104, 15. Natürlich haben sie das Wasser des T. ms. auch; aber den „Herzerfreuer“ entbehren wir auch desshalb nicht gern, weil wir so wieder die heilige drei bekommen. Man kann uns nicht des Mysticismus zeihen, wenn man an die beliebte Dreiheit bei Aufzählung der Landesproducte denkt, יצהר, דגן, תירש, wofür wir nur auf Deut. 7, 13 verweisen, wo wir gerade die Anrede haben wie hier: דגנך ותירשך ויצהרך. Man könnte freilich sagen, das Wasser sei kein Landesproduct, — ja wohl! Im heissen Orient ist es mehr!

23, 26 haben die LXX wieder den volleren Text; es ist mit ihnen nach ימיך vielmehr מלא אמלה zu lesen (*ἀναπληρῶν ἀναπληρώσω*) statt des blossen אמלה T. ms. Wie leicht מלא wegfallen konnte, liegt auf der Hand. Die Segensverheissungen dürfen ebenso energisch ausgedrückt sein als anderwärts die Verbote und Flüche.

XXIV, 16 ist das יהוה der LXX (*Κύριος*) nach ויקרא gar nicht zu entbehren; die Erzählung ist ja weitschweifig genug sonst!

XXV, 4 lies mit den LXX noch שש nach משזר (*κεκλωσμένην*) „Gezwirnter Byssus.“

25, 19 (LXX v. 18) ist mit den LXX תעשה zu lesen (*ποιήσεις*), da Moses stets angeredet ist und nicht das Volk. So hat auch unsere Züricherübersetzung. Im T. ms. war von תעשה der letzte Strich des ה verwischt.

Im Uebrigen ist der Text der LXX c. 25 so beschaffen, dass die Annahme verschiedenen Textes ganz unabweisbar. Derselbe steht auch hinter dem masorethischen in diesem Ca-

pitel kläglich zurück. So wird man vergebens auch nach einem vernünftigen Grunde suchen, warum sie v. 6 weggelassen haben, da sie sonst lieber Zusätze machen: man könnte diesen Vers nach 27, 20 erwarten, aber auch dort steht er nicht. Desswegen aber lasse sich eine unparteiische Textkritik nicht beirren, da die Zeiten vorbei sind, wo man bei solchem Hülfsmittel, wie die LXX, für den T. ms. blind eingenommen sein darf, und meint in leichtfertigem Hochmuth, in Sachen des Textes die alexandrinische Version kaum eines Blickes würdigen zu müssen. Für die Sacherklärung hat sie gerade hier und in den folgenden Capiteln Knobel benutzt; für die Feststellung des Textes aber, welchen er doch auch bisweilen ändert, hat er sie traurig vernachlässigt [1]), wesshalb wir getrost fortfahren.

XXVI, 18 fangen die LXX mit Mitternacht an, צפונה (πρὸς βοῤῥᾶν), statt mit נגבה, Mittag, wie der T. ms., und schliessen dann v. 20 mit נגבה (πρὸς νότον). Ich halte diese Reihenfolge der LXX für natürlicher, den Text für besser. Das „westwärts,“ „meerwärts,“ ימה, (πρὸς θάλασσαν) v. 22. 27 ist in beiden Texten da.

XXVII, 3 müssen wir den LXX wieder Recht geben, wenn sie gleich im Anfange des Verses: ועשית עטרה למזבח haben, (καὶ ποιήσεις στεφάνην τῷ θυσιαστηρίῳ). Man vergesse nicht, dass die LXX als ägyptische, d. h. in Aegypten aufgewachsene, Uebersetzer gerade in ägyptisch-hebräischen Dingen vor Allem aus zu consultiren sind. Dergleichen aber haben wir hier und in den folgenden Capiteln vor uns; das Nilthal war die Hochschule der alten Welt, wie Ewald es treffend genannt hat, und so werden auch arme Hirten und unwissende Nomaden keine Stiftshütten und Tempel und keine solchen künstlich verzierten Altäre aus ihrem eigenen Kopfe geschaffen haben, sondern nach ägyptischen Mustern.

1) Hätten wir einen Commentar von Hengstenberg oder aus seiner Schule vor uns, so begriffen wir solchen Orthodoxismus ohne weiteres; bei einem freien Geiste aber, der einer biblischen Wissenschaft huldigt, wie Knobel, wird man um so mehr verstimmt.

Einen Altar von Erde, ungehauenen Steinen (Ex. 20, 24. 25) konnten sie noch von sich aus hervorbringen, aber keinen solchen verzierten, künstlichen Brandopferaltar. — Desshalb gebe ich den LXX hier Recht, um so mehr, da sie sonst in diesem Capitel dem T. ms. viel genauer folgen als in c. 25. So lesen sie

27, 7 mit dem T. ms. בשאת אתו (nach המזבח), wie ihr *ἐν τῷ αἴρειν αὐτό* deutlich beweist, so dass für Knobel's Vermuthung, es möchte vielleicht das gewöhnliche לשאת zu lesen sein, kein Raum mehr übrig bleibt.

27, 8 ist, wie 25, 19 (s. oben), statt des masor. יעשו mit den LXX תעשה אתו (*ποιήσεις αὐτό*) zu lesen. Es ist überall nur der Eine, Moses, angeredet und keine Mehrheit.

27, 11 sind die Worte des T. ms. בארך קלעים מאה ארך doch gewiss ebenso sinnlos als unhebräisch, wenn auch Knobel hierüber kein Wort sagt. Lies mit den LXX und nach Analogie von v. 9, mit Streichung des ersten בארך vielmehr: קלעים מאה באמה ארך, „und gleicherweise an der Mitternachtsecke (mache) Vorhänge, hundert Ellen lang.“ LXX: *ἱστία ἑκατὸν πήχεων μῆκος*. Das in solcher Verbindung ganz sinnlose בארך T. ms. muss vom Rande her in den Text gekommen sein. Im Uebrigen sei nur noch bemerkt, dass der Vers schon den Masorethen nicht ganz recht gefallen hat, da sie statt ועמדו vielmehr ועמדיו zu lesen befehlen, gleichfalls nach Analogie von v. 9.

An den חמשים בחמשים 27, 18 kommt doch auch Knobel nicht ohne Weiteres vorüber; wenn er uns aber die Wahl lässt zwischen dem Sam. Text und den LXX, so glauben wir, es sei keine andere Wahl übrig als den Letztern zu folgen. Sie haben: ארך החצר מאה במאה ורחב חמשים בחמשים, *τὸ μῆκος τῆς αὐλῆς ἑκατὸν ἐφ' ἑκατὸν καὶ τὸ εὖρος πεντήκοντα ἐπὶ πεντήκοντα κτλ.*

„Die Länge des Vorhofes hundert mit hundert, und die Breite funfzig mit funfzig,“ nämlich, wie Knobel S. 279 richtig erklärt: Südlich wie nördlich hundert, und funfzig westlich wie östlich. Die LXX haben desshalb Recht gegen den Samar.,

welcher באמה liest statt בחמשים, weil das חמשים בחמשים des T. ms. offenbar schwerer, körniger Text ist und auf das verloren gegangene hinleitet, das באמה des Samar. aber nur erklärend eingesetzt ist.

27, 19 ist statt des sinnlosen לכל T. ms., gleich im Anfange mit den LXX וכל zu lesen, (καὶ πᾶσα). Da wir einzig im kleinen Vordersatze dieses Verses לכל, כלי und בכל haben, so sieht man leicht, woher das unnütze ל des T. ms. gekommen ist.

XXVIII, 1 ist statt des blossen מתוך des T. ms. mit den LXX ומתוך zu lesen (καὶ ἐκ τῶν κτλ.) Oscitanz, welche meinte, es sei an dem Wav vor את־בניו genug, welches die LXX natürlich auch haben, liess dasselbe im zweiten Male weg; es ist aber exegetisch wie 1 Sam. 17, 40; Dan. 1, 5; 2, 16; 8, 10; Zach. 9, 9, und zu übersetzen wäre: „Sebstverständlich aus den Kindern Israels!“

28, 3 haben die LXX nach חכמה noch בינה (αἰσθήσεως): Aecht und althebräisch; die רוח חכמה ובינה hier kehrt Jes. 11, 2 wieder und rundet in unserm Verse das erste Glied schön ab. Im gleichen Verse nehmen wir das von den LXX gebotene קדש nach בגדי (τὴν στολὴν τὴν ἁγίαν) in den Text auf, welches Oscitanz im T. ms. wegliess, sei es, weil v. 2 bereits comparirend, sei es, weil gleich darauf לקדשו folgt. Doch die LXX haben ja hier nicht den Plural von בגדים, sondern bloss בגד (τὴν στολὴν), v. 2 und 3! Sollen wir ihnen auch hierin folgen? Ich glaube ja; ihr richtiger Takt verleitet uns dazu; v. 2 und 3 ist bloss von Aaron's Kleidung die Rede, erst v. 4 von den Kleidungsstücken Aaron's und seiner Söhne; und da haben auch die LXX, wie der T. ms., den Pural (αἱ στολαί und στολὰς ἁγίας). Der T. ms. ist v. 2 und 3 gleichmacherisch mit v. 4.

28, 12 lesen die LXX statt des blossen שמתם T. ms. ursprünglicher: את־שמות בני ישראל (τὰ ὀνόματα τῶν υἱῶν Ἰσραήλ); das בני konnte wegen des gleichfolgenden פני T. ms. weggefallen sein, das die LXX auch haben; und ישראל gleicherweise wegen des vorhergegangenen, welches von beiden

Texten ausgedrückt wird. Im nämlichen Verse ist mit den LXX לזכרן לְהֵם zu lesen (*μνημόσυνον περὶ αὐτῶν*) statt des blossen לזכרן T. ms., in welchem להם, weil am Schlusse stehend, (vgl. auch die zwei ל) leicht wegfallen konnte.

28, 13 haben die LXX nach זהב noch טהור gelesen (*ἐκ χρυσίου καθαροῦ*), was hier so ächt sein wird als v. 16, wo beide Texte es haben; dasselbe steht wieder am Schlusse des Verses und wird desshalb wohl im T. ms. weggefallen sein. Auch v. 8 ist dieses טהור mit den LXX nach זהב in den Text zu setzen; denn dass sie mit dieser Formel, „reines Gold," nicht willkührlich verfahren sind, zeigt v. 15, wo sie, dem T. ms. conform, bloss זהב (*χρυσίου*) bieten.

28, 16 ziehen wir mit den LXX das תעשה (mit אתו) am Schlusse von v. 15 zum Anfange des 16. Verses, in welchem die LXX das יהיה nach רבוע nichtsdestoweniger haben, (*ποιήσεις αὐτὸ τετράγωνον, ἔσται διπλοῦν*); es ist doch gewiss am zweimaligen „Machen" v. 15 (עשית und תעשנו, das die LXX auch haben) genug. Lies also v. 16: תעשנו רבוע כפול יהיה וגו׳. So bekommen wir für כפול das nöthige Verbum, welches der T. ms. nicht hat, und der Vers schliesst dann gerade wie v. 8 in beiden Texten. Dass die LXX hier Recht haben, beweist namentlich die Ausführung des Befehls 39, 9; da haben wir die beiden Verba היה und עשה auch im T. ms.; hier bieten sie bloss die LXX.

28, 17 würde es uns Nichts helfen, wenn wir auch den Athnach versetzten; lies statt des sinnlosen אבן טור (T. ms.) mit den LXX: טור אבנים יהיה וגו׳ (*στίχος λίθων ἔσται κτλ.*): „Die Reihe der Steine sei:" Carneol, Topas und Smaragd, die erste Reihe.

28, 20 haben die LXX doch wieder den bessern Text, wenn man auch auf den ersten Blick glauben möchte, das masorethische יהיה במלואתם sei schwieriger und desshalb ursprünglicher. Jene haben: *περικεκαλυμμένα χρυσίῳ, συνδεδεμένα χρυσίῳ, ἔστωσαν κατὰ στίχον αὐτῶν*, d. i.: משבצים זהב מחשקים זהב יהיו לטורם. Woher die Häufung der Ausdrücke? Namentlich das zweimalige זהב, das sicher ächt? Weil wir am

Schlusse der Aufzählung der Edelsteine stehen, und die nachdrückliche Einschärfung, dass sie in Gold eingefasst sein sollen, nicht bloss etwa allein auf die vierte Reihe geht, sondern auf alle vier.

Wir können aber vom 28. Capitel, in unsern Augen, was Textkritik anbelangt, das dornenvollste im ganzen Exodus, noch nicht Abschied nehmen, bevor wir einem Verdachte Raum geben, welcher beim Studium desselben einige Male in uns aufgestiegen, demjenigen nämlich, Ex. c. 28 möchte glossirt sein, und es sich damit im Kleinen verhalten, wie Ezech. c. 2 im Grossen. Wir wollen einstweilen das Sieb noch nicht zur Hand nehmen, wie dort der Meister ATlicher Textkritik, Ferdinand Hitzig, Spreu von Korn gesäubert, halten uns aber z. B. nur bei v. 6 auf. Hier lassen die LXX das Ephod bloss aus gezwirntem Byssus gemacht sein; sie haben Nichts vor sich gehabt als שש משזר (*ἐκ βύσσου κεκλωσμένης*), aber kein תכלת וארגמן oder תולעת שני des T. ms. Sie stimmen mit dem T. ms. nur darin überein, dass sie den Gurt allein aus solchem Stoffe gemacht sein lassen. Man könnte nun, wenn man bedenkt, wie der Ephod Samuels nur aus einfachem Linnen bestand (1 Sam. 2, 18), leicht in Versuchung kommen, den LXX Recht zu geben, da der Einwurf, Samuel sei dafür bloss Diener vom Heiligthum gewesen, und nicht Hohepriester, dadurch beseitigt würde, dafür sei gezwirnter Byssus auch viel kostbarerer Stoff als einfaches Linnen; aber v. 15 haben die LXX die Worte des T. ms. כמעשה אפד תעשנו (*κατὰ τὸν ῥυθμὸν τῆς ἐπωμίδος ποιήσεις αὐτό*) gleichfalls vor sich gehabt; und daran ist nicht vorbeizukommen, wenn die fraglichen Worte v. 15 nicht Glossem sind, das bereits auch den LXX vorgelegen wäre.

Im Uebrigen merken wir uns den verkürzten Text der LXX in diesem Capitel; sie haben bloss 39 Verse, der T. ms. 43. Von v. 23—26 geht es im Vergleich mit dem T. ms. bei ihnen pêle-mêle her, und erst von v. 27 an können wir sagen, welche Verse denen des T. ms. entsprechen, nämlich:

LXX v. 27 = T. ms. v. 31.
„ v. 28 = „ „ v. 32.
„ v. 29 = „ „ v. 33;

und so geht es fort bis zum Schlusse, so dass v. 39, LXX = v. 43 T. ms. ist.

XXIX, 9 haben die LXX genaueren Text, wenn sie לִי nach כהנה setzen (*ἱερατεία μοι*); man begreift aber auch den Ausfall im T. ms.

29, 10 und 11 haben die LXX (beidemale) die Worte: לפני יהוה פתח אהל מועד (*ἔναντι κυρίου παρὰ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου*), der T. ms. nur v. 11. Aber wir wollen den redseligen Leviten in seiner freudigen Geschwätzigkeit nicht stören und halten es desshalb mit den LXX; v. 10 fielen die Worte, weil am Schlusse stehend, im T. ms. leicht weg.

29, 12 ist mit den LXX vor תשפך (im Nachsatze) noch הנותר zu lesen (*τὸ δὲ λοιπόν*; zur Uebersetzung vgl. 29, 34 הנותר = *τὰ λοιπά*). Wenn man doch durchweg übersetzt: „Und alles übrige Blut," nun! so fasse man sich ein Herz und setze das von den LXX gebotene Wort auch gleich in den Text. Natürlich konnte das an die Hörner des Altars gespritzte Blut nicht mehr auf den Boden desselben geschüttet werden.

„Wer die Wahl hat, hat die Qual:" Und so setzen wir 29, 20 mit den LXX das הימנית (*τοῦ δεξιοῦ*) schon nach אהרן. Auch im Weiteren müssen wir denselben hier Recht geben. Sie haben zwar die Worte: ועל־תנוך אזן בניו des T. ms. nach אהרן nicht; dafür aber fahren sie nach רגלם הימנית des T. ms. folgendermassen fort: *καὶ ἐπὶ τοὺς λοβοὺς τῶν ὤτων τῶν υἱῶν αὐτοῦ τῶν δεξιῶν καὶ ἐπὶ τὰ ἄκρα τῶν χειρῶν αὐτοῦ τῶν δεξιῶν καὶ ἐπὶ τὰ ἄκρα τῶν ποδῶν αὐτῶν τῶν δεξιῶν* d. i.: ועל־ תנוכי אזני בניו הימנות ועל־ בהנות ידיהם הימנות ועל־ בהנות רגליהם הימנות Man könnte nun glauben (und ich war zuerst auch dieser Ansicht), dieser sogenannte „Zusatz" der LXX sei blosse Ausspitzelung des hebräischen Textes; aber bei reiflicherm Nachdenken konnte man doch nicht an den Worten: ועל־ תנוך אזן בניו vorbei, welche die LXX

nicht haben, statt deren aber die längere Bestimmung. So wird man umgekehrt urtheilen, die Worte seien im T. ms. contrahirt worden in den kürzeren Satz: ועל־תנוך אזן בניו. Zu solcher Annahme nöthigt uns gleich der folgende Vers, an dessen Schlusse die LXX wieder einen Zusatz haben, den wir für ächten Text anerkennen müssen. Ihre Worte: *Τὸ δὲ αἷμα τοῦ κριοῦ προσχεεῖς πρὸς τὸ θυσιαστήριον κύκλῳ*, d. i. ואת־הדם האיל תזרק על־המזבח סביב haben in Lev. 8, 24 die Garantie ihrer Aechtheit; denn letztere Stelle beweist, dass man es mit dem andern Widder auch so machte, wie in den LXX geschrieben steht, und nicht bloss der erste so behandelt wurde, wie man nach dem T. ms. meinen sollte. Klar ist aber, dass in diesen beiden Versen der Text der LXX (v. 20 und 21) mit einander steht oder fällt, da wir durchweg die gleiche Hand haben.

29, 34 ist mit den LXX מבשר זבחי המלאים zu lesen (*ἀπὸ τῶν κρεῶν τῆς θυσίας τῆς τελειώσεως*). Das blosse „Fleisch der Einfüllung" des T. ms. ist zu hart.

29, 38 haben die LXX im zweiten Versgliede den besseren, vollständigern Text. Lies mit ihnen nach בני־שנה noch תמים (*ἀμώμους*), nach ליום noch על־המזבח (*ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*), worauf erst das תמיד des T. ms. folgt (*ἐνδελεχῶς*); und am Schlusse vollends, der das Ganze schön abrundet, אשה תמיד (*κάρπωμα ἐνδελεχισμοῦ.*)

29, 42 haben die LXX das שם des T. ms. (am Schlusse) mit Recht nicht; es käme so in sechs Worten nicht weniger als dreimal vor, nämlich am Schlusse von v. 42 und im Anfange von v. 43; wozu solch ungeheurer Nachdruck? Es ist an dem zweimaligen שם der LXX genug.

XXX, 2 fehlt uns im T. ms. im Nachsatze durchaus das Verbum; lies mit den LXX nach ממנו noch יהיו (*ἔσται*), welches wegen des drei Worte vorher in beiden Texten stehenden יהיה weggefallen sein wird.

30, 9 ist mit den LXX im Anfange noch Wav copul. zu setzen, ולא (*καὶ οὐκ*), analog v. 5. 6. 7. 8 etc.

30, 12 haben die LXX mit Recht nur Einmal die Worte בפקד אתם (*ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν*), nach ליהוה nicht. Es ruht

kein besonderer Nachdruck darauf, und zweimal, wie im T. ms., ist es ausserordentlich schleppend. Im folgenden Verse, 30, 13, ist der Nachdruck viel eher am Platze, oder wenigstens der vollere Ausdruck. Darum lesen wir mit den LXX im Anfange des Verses (statt des blossen זה־יתנו T. ms.) וזה היה אשר יתנו (*καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ δώσουσιν.*)

30, 19 ist mit den LXX am Schlusse noch מים (*ὕδατι*) zu lesen (nicht במים, vgl. v. 20); das Wort, am Schlusse stehend, fiel desshalb im T. ms. weg.

30, 27 ist mit den LXX nach ואת־המנורה statt des blossen ואת־כליה vielmehr ואת־כל כליה zu lesen, (*καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς*). Der Levit nimmt es genau, und כל konnte sowohl wegen des ersten כל, drei Worte vorher in beiden Texten, als wegen der Consonanten in (יה) כל im T. ms. weggefallen sein.

Im Uebrigen war es mir anfangs ein missbeliebiger Fund zu sehen, dass die LXX hier, v. 27, den Tisch nicht haben; man konnte vermuthen, ואת־השלחן sei, weil im Beginne des Verses stehend, bei den Alexandrinern weggefallen; aber sie haben den שלחן doch nicht vergessen, sondern bringen ihn „mit all' seinem Geräth“ v. 28 nach dem Brandopferaltar und vor dem Waschkessel; und hier ist er auch am richtigen Platze. Lies also v. 28 vor ואת־הכיר und nach dem Athnach: ואת־השלחן ואת־כל־כליו (*καὶ τὴν τράπεζαν καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς*).

30, 32 lies mit den LXX nach תעשו nach לכם (*ὑμῖν*) und vor dem zweiten קדש im Nachsatz noch Wav. cop. (*καί*). Letzteres klingt besser ab; und was לכם betrifft, so ging es im T. ms. wegen des folgenden (כמ)הו verloren.

XXXI, 3 ist mit den LXX das Wav vor מלאכה am Schlusse (*καὶ ἐν παντὶ ἔργῳ*) zu streichen; es erhellt von selbst, wie nur so ein guter Sinn entsteht. „Und mit allerhand Werk,“ wie nach dem T. ms. übersetzt wird, „Jemanden erfüllen,“ ist weder deutsch noch hebräisch, man sieht auch gleich, wie das Wav von den vorangehenden zwei, vor דעת und בתבונה, herübergeschleppt worden; dort haben es die LXX auch, was, beiläufig gesagt, gegen den Vorwurf der Willkür zeugt.

31, 4 haben die LXX am Schlusse noch die Worte: *καὶ τὴν ὑάκινθον καὶ τὴν πορφύραν καὶ τὸ κόκκινον τὸ νηστόν*. Zusatz meinetwegen! Wiewohl diese Worte: ובתכלת ובארגמן ובשש משזר im T. ms., weil am Schlusse stehend, hinten abgefallen sein können; indessen bin ich mit keinem der Texte zufrieden, dieweil שש משזר nicht „Uebersetzung" von *κόκκινον νηστόν* und „gesponnener Coccus," die תולעת שני משזר, etwas Neues wäre. Nach Vergleichung und Abwägung beider Texte und Zuziehung von 36, 37 wird demnach zu lesen sein: ובתכלת ובארגמן ובתלעת שני ובשש משזר. Es ist im Texte der LXX ובשש ausgefallen, und so ein *κόκκινον νηστὸν* herausgekommen. Man glaube im Weiteren ja nicht, wie ich zuerst vermuthet, Bezaleel habe bloss Gold- und Silberarbeit, Metallarbeit, verstanden, und es sei seinem beigegebenen Gefährten Oholiab, etwa das Uebrige zugefallen; denn Knobel bemerkt mit Recht, es werde weiter Nichts von demselben berichtet.

31, 6 gefällt mir das zweimalige לב im T. ms. (ובלב כל חכם־לב) so wenig als den LXX [1]). Lies mit ihnen: ולכל חכם־לב (*καὶ παντὶ συνετῷ καρδίᾳ.*) Wie das Verderbniss im T. ms. entstand, lehrt der erste Blick auf die beiden Texte.

Dergleichen kann archaistisch aussehen, ist es aber so wenig als gleich im folgenden Verse

31, 7 eine Verbindung wie ארון לעדות, welche im ganzen A. T. sonst nirgends vorkommt. Die LXX haben das auch hier allein richtige העדות; vgl. 25, 22; 26, 33. 34; 40, 3. 5. 21: vgl. im Weiteren לחת העדות Ex. 31, 18 oder משכן העדות Ex. 38, 21; Num. 1, 50. 53; 10, 11, wo nirgends ein ל. An das berühmte Lamed auctoris der Psalmüberschriften etwa ist auch desshalb nicht zu denken, weil die LXX dasselbe an seinem Orte gebührend ausdrücken (*τῷ Δαυίδ.*)

31, 10 haben die LXX לכהן לי (*ἱερατεύειν μοι*), während im T. ms. לי fehlt. Das לי ist, am Schlusse stehend, im T. ms.

1) Verbindungen wie בלב ולב Ps. 12, 3 oder בלא לב ולב 1 Chr. 12, 38 gehören natürlich nicht hieher; sonst steht כל־חכם־לב Ex. 36, 8; aber auch 36, 2 ist nicht ganz analog, wiewohl sehr ähnlich.

weggefallen, und da von Anfang des Capitels an Jemand, nämlich יהוה, redet, so werden wir das Wörtchen nicht entbehren können und, stehen für dasselbe ein wie oben nach כהנה 29, 9.

31, 14 haben die LXX statt des blossen כי קדש הוא לכם des T. ms. vielmehr: כי קדש הוא ליהוה לכם (ὅτι ἅγιον τοῦτό ἐστι κυρίῳ ὑμῖν), welchem barbarischen Griechisch man gleich das gute Hebräisch ansieht, „denn heilig ist er dem Ewigen (oder Jahve) für euch.“ Aecht, weil schwierig; erst durch ליהוה wird das כי gehörig motivirt, welches im T. ms. lahm genug dasteht. Im Uebrigen beweist die Variante bei Tischendorf, dass auch Alexandriner dem T. ms. hier gefolgt sind, das heisst, das ליהוה nicht verstanden oder nicht vor sich gehabt haben.

XXXII, 2 streichen wir mit den LXX das בניכם nach נשיכם aus folgenden Gründen: 1) Im ganzen Alten Testamente kommt nirgends vor, dass auch die Männer und Jünglinge Ohrringe oder Nasenringe getragen hätten; der נזם ist bloss Schmuck der Jungfrauen und Weiber. 2) Die Midianiter, speciell die Israeliten, schmückten sich zwar nach Jud. 8, 26 mit solchem Indianertand [1]), wie denn selbst ihre Kameele Halsbänder trugen (Jud. l. l.), sie werden aber gerade desshalb von den Israeliten unterschieden Jud. 8, 24; wäre der נזם auch Schmuck der Männer und Jünglinge Israels gewesen, wie z. B. der Damen Jerusalem's Jes. 3, 21, so hätte der Erzähler Jud. l. l. diese Bemerkung nicht gemacht. Auch Knobel scheint eine Ahnung des Richtigen gehabt zu haben, wenn er schreibt: „Die Männer scheinen bei den Hebräern solche nicht getragen zu haben;“ wir denken, die Jünglinge gleichfalls nicht, da der alexandrinische Uebersetzer, welcher in Aegypten dergleichen noch wohl wissen konnte, vom נזם der בנים durchaus nichts wissen will. 3) die LXX haben nicht einmal eine Variante; auch liessen sie schwerlich aus Willkür mitten in der Aufzäh-

1) Der Nasenring (Arabek) und das Ohrgehänge (Isirga) bildet auch bei den Turkmannen einen Theil des Schmuckgeschenkes, welches der Bräutigam der Braut geben muss; vgl. Vámbéry, Skizzen aus Mittelasien, S. 81.

lung die בנים weg, wenn sie dieselben überhaupt im Texte gehabt haben; dagegen — weiss doch jeder Kenner des Alten Test., wie es bei solchen Enumerationen herzugehen pflegt — liegt grosser Verdacht vor, „die Töchter" hätten im T. ms. auch die Söhne herbeigeführt, während wir, das בניכם aus dem Texte heraushebend, gleich das Gefühl bekommen, נשיכם ובנתיכם (Weiber und Töchter allein) — das sei eigentlich der ursprüngliche, richtige Text gewesen. 4) Es ist allerdings richtig, dass Hiob nach seiner Erhebung von einem Jeden seiner Brüder und Schwestern und Freunde beim Besuch neben einer Kesita einen goldenen נזם bekommt (42, 11). Abgesehen aber davon, ob der alte Emir selbst einen solchen getragen, oder die geschenkten für seine Kinder aufgespart haben werde, deren er (v. 13) zehn erhält, sieben Söhne und drei Töchter, stehen wir bekanntlich mit dem hochpoetischen Buche insofern auf fremdländischen, arabischismaelitischen Boden, dass der Held wenigstens desselben, wie schon sein enormer Heerdenreichthum beweist, dem äussern Colorit nach als Nichtisraelit geschildert ist [1]). 5) Auch die Stelle Gen. 35, 4, welche im Uebrigen verdächtig genug wäre, lässt unentschieden, dieweil wir nicht wissen, was Alles unter „Jakob's Haus," v. 2 und unter ויתנו v. 4 verstanden ist. Die Stelle lässt zu unbestimmt.

Solcher Tand arabischer Nachbarvölker wird von dem einfach-nüchternen Hebräer, als ihm nicht zukommend, auch anderwärts notirt; man sehe nur den Psalmdichter, Ps. 68, 31, und was Hitzig dort zur Erläuterung seiner schönen Conjectur (מתיפים statt des sinnlosen מתרפס) von den Sitten der Weiber von Asszalt, wie der Nosairi, beibringt. Und wenn der gleiche Commentator der Proverbien (s. Hitzig, die Sprüche Salomo's S. 321) mit Recht bemerkt, dass bei den Hebräern das Tragen von נזמים „nur Sitte der Weiber" gewesen sei:

1) Ich bemerke hier nämlich nur, dass, wenn Hiob nicht in althebräischer Sage gelebt hat, es stets ein Räthsel bleiben wird, warum der geniale Verfasser des mit hebräischen Ideen durch und durch getränkten Buches seinen Helden im Lande Uz wohnen lässt? Warum nicht in Ephraim oder der Salemstadt selbst?

so können wir ihn also schliesslich versichern, dass Ex. 32, 2, welche Stelle bisher seine Behauptung hätte umstossen können, auch auf seiner Seite stehe, dieweil durchaus nach den LXX daselbst corrigirt werden müsse.

Wir werden im Weiteren sehen, dass der Text der LXX gerade in diesem Capitel wieder dem masorethischen vorzuziehen ist, wodurch ihre Lesart 32, 2 eine fernere Stütze erhält. Einstweilen kommen wir wenigstens

32, 4 an ihrem ויאמר (*καὶ εἶπεν*), das den Nachsatz einleitet, nicht gleich vorbei, sondern müssen es dem anscheinend schwierigeren ויאמרו des T. ms. vorziehen. Wären die Kinder Israel die Redenden und nicht Aaron, so hätte man sie ohne Zweifel genannt, da bisher allein von Aaron die Rede ist, und er in ויקח und ויצר Subject sein wird. Der Künstler hat sein Werk vollendet, zeigt es vor und erklärt nun auch dem Volke dessen Bedeutung. Gegen die Annahme, das Volk habe unter sich so geredet, spricht der auch von den LXX ausgedrückte Vocativ ישראל; entscheidend aber ist die Stelle 1 Reg. 12, 28, wo der König Jerobeam gerade solche Kälber macht wie Aaron und die gleichen Worte spricht wie Aaron hier. In Uebereinstimmung hiemit baut Aaron v. 5 nicht bloss einen Altar, sondern ruft selbst aus, dass morgens ein Fest abgehalten werden soll.

32, 7 haben die LXX unzweifelhaft richtig: לך מהר רד מזה (*βάδιζε τὸ τάχος κατάβηθι ἐντεῦθεν!*): „Geh eilends hin, steig' hinab von hier!“ nämlich vom Berge Sinai. (Für מהר = *τὸ τάχος* vgl. LXX Zeph. 1, 14; für מזה = *ἐντεῦθεν* Ex. 33, 1 LXX). מהר, welches die LXX im folgenden Verse nicht vergessen haben, wo es auch im T. ms. steht, ist gerade letzteren Umstandes wegen im T. ms. hier weggefallen, und die Häufung des Ausdrucks (nach den LXX) ist durch den Religionseifer des Feuermannes Mose, welcher den Cult seines יהוה plötzlich gefährdet sieht, hinlänglich motivirt. Schliesslich sei nur noch bemerkt, dass wir oben schon einmal, 19, 10, nach לך etwas einsetzen mussten, das die LXX einzig richtig hatten; woher sollte vollends מזה gekommen

sein, das hier sicher so ächt als Ex. 33, 1 in beiden Texten? — Aus dem gleichen Grunde der hitzigen Rede ist

32, 8 mit den LXX statt עגל מסכה bloss עגל zu lesen (*μόσχον*; v. 4 haben sie in Uebereinstimmung mit dem T. ms. *μόσχον χωνευτόν*); denn es ist Gott gleichgültig, ob das Kalb gegossen sei oder geschnitzt: Er hat am Abbild des alten ägyptischen Götzen und Rivalen genug.

Aus dem gleichen Grunde muss ich den LXX beitreten, wenn sie den ganzen neunten Vers gar nicht haben; so bricht die Rede bei ihnen nicht ab, um aufs Neue anzuheben, wie im T. ms., sondern Gott redet im heiligen Zorne fort, sagend, was er thun wolle. Man verbinde v. 11 mit v. 9, so erhält man einen schönen Nachsatz: „Und nun will ich euch verkünden, was ich machen werde!“

Die Worte v. 10 im T. ms. sind wahrscheinlich aus Aaron's Worten v. 22 herausgesponnen worden, und so entstand dieser Vers, welcher den Redefluss unschön unterbricht. Im Uebrigen sei noch bemerkt, dass die Verszahl in beiden Texten die gleiche geblieben, die Worte אלה אלהיך וגו" in v. 8 T. ms. bilden v. 9 der LXX.

32, 11 ist am Schlusse mit den LXX zu lesen: ובידך הרמה (*καὶ ἐν τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ*). Das ist seltener als das gewöhnliche וביד חזקה des T. ms. Wir haben oben 6, 1 im gleichen Falle den LXX folgen müssen; und dass dieselben hier wirklich יד gelesen und nicht etwa זרוע, wie man *βραχίονι* wegen etwa vermuthen konnte, ist trotz Stellen wie Ex. 14, 8; Num 33, 3 wenigstens durch Jes. 26, 11 und Hiob 38, 15 bewiesen. Ex. 26, 1 war wegen 6, 6 זרוע נטויה zu lesen, wo ich nicht glaube, dass die LXX anders gelesen haben als der diese Worte enthaltende T. ms., und demnach 6, 1 so, wie oben, zu ändern war; sie gaben sogar נטויה bei Jesaja durchweg durch *ὑψηλή*, Jes. 5, 25; 9, 12. 17. 21; 10, 4. — Im Uebrigen ist die Anrede (ידך) im dringenden Gebete Mosis energischer und durch das vorangegangene אפך und עמך motivirt und bezeugt; man sieht aber auch, wie leicht das ך

nach den zweimal vorangegangenen (in beiden Texten) zuletzt. im T. ms., wegfallen konnte.

32, 13 ist mit den LXX nach כוכבי השמים noch לרב einzusetzen (τῷ πλήθει); gut hebräisch und sicher so ächt als 1 Reg. 4, 20 im T. ms., an welcher Stelle die LXX leider nicht zu consultiren sind.

32, 18 haben, wenn irgendwo, die LXX den bessern Text, und Knobel hätte sie wenigstens ansehen dürfen. Es ist nämlich am Schlusse des Verses nach dem dritten ענות im T. ms. mit den LXX noch יין zu lesen, also: קול ענות יין וגו' (φωνὴν ἐξαρχόντων οἴνου κτλ.). Meinetwegen bedeute ענות in einer sehr späten Psalmüberschrift (Ps. 88, 1) „singen;“ mit Ex. 32, 18 soll kein Commentator der Psalmen künftighin mehr diese Bedeutung stützen, und Jes. 27, 2 heisst das Wort bloss: Anheben. Ich glaube nicht, dass dem vom Berge herab stürmenden Mose der Lärm im Lager wie „Gesang“ vorgekommen sei, welcher wie Jubel beim Weingelag [1]), und er ergrimmt hierüber gerade wie seine Geistesverwandten, die Propheten; (vgl. Jes. 5, 11. 12; Amos 5, 23; 6, 5). Die Hauptsache aber, und was vor Allem uns für die Lesart der LXX spricht, ist, dass wir so einen schönen Vers mit altem, rauhem Hebräisch bekommen; man lese denselben einmal, wie er ist, im T. ms. und frage sich, ob man nach ענות im dritten Male nicht noch eine Ergänzung erwarte wie zu חלושה im zweiten, zu גבורה im ersten Male! Man nehme also zu dem rauhen, wuchtigen:

קול ענות גבורה
קול ענות חלושה, das nicht minder harte
קול ענות ייו וגו'

ענות heisst auch im dritten Male so wenig singen als in den

---

1) Gerade Jes. 5, 12 fehlt beim Weingelage der שיר, das weltliche Lied, und der יין משתיהם besteht aus allem Andern: כנור und נבל und תף und חליל. Auch in den angeführten Stellen bei Amos wird ענות nicht für singen gebraucht, überhaupt nicht, weil es sehr selten, oder vielmehr gar nicht, in solcher Bedeutung comparirt.

beiden vorhergehenden; das ענות des חלוש wird im Schrei des Verwundeten, dem Todesschrei, bestehen, und das ענות beim יין kann auch alle mögliche Musik sein, wovon Jesaja allein, den שיר gar nicht nennend, nicht weniger als vier Arten aufzählt (Jes. l. l.).

32, 19 ist statt des Ketib בידו T. ms. mit den LXX das Keri מידיו zu lesen (ἀπὸ τῶν χειρῶν αὐτοῦ). So lesen wir auch v. 15 mit den LXX allein בידיו statt בידו (ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ). Wir denken uns, Moses werde die ziemlich schweren steinernen Tafeln den ganzen langen Berg herab in beiden Händen getragen haben, da dies Materie, wozu ידים nöthig und nicht bloss יד!

32, 29 ist mit den LXX nach ויאמר noch להם zu lesen (αὐτοῖς); das zweite היום indessen (im T. ms.), welches die LXX nicht haben, wollen wir einstweilen noch nicht beanstanden, so verdächtig es auch aussieht.

32, 31 lies mit den LXX nach אנה noch יהוה (δέομαι κύριε). So wird das Gebet dringender und geziemender in der Anrede an Jahve, es ist desshalb kein Verdacht vorhanden, dass es des kurz vorangegangenen יהוה wegen von diesem her in den Text gekommen sei. Die LXX haben Jahve natürlich das erste Mal auch (κύριος, יהוה vor ויאמר.)

32, 32 können wir den Text wieder nur bei den LXX in Ordnung finden. Sie haben: ועתה אם־תשא חטאתם [1]) שא (καὶ νῦν εἰ μὲν ἀφεῖς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν ἄφες); im T. ms. fehlt das unentbehrliche שא am Schlusse des Vordersatzes. Nur so bekommen wir einen guten Sinn; und wie leicht dieses aus zwei Buchstaben bestehende Wörtchen im T. ms. ausfallen konnte', liegt auf der Hand; auch להם geben wir nicht Preis, da uns gerade Jesaja's ואל־תשא להם einfällt (Jes. 2, 9). Die Stellen Gen. 18, 3 und 23, 13, auf welche Knobel sich beruft, sind nicht ganz analog; in der erstern haben wir keinen Ausruf, sondern es folgt gleich der אם entsprechende Nachsatz; der zweiten zufolge aber würden wir auch hier, von

---

1) Wegen αὐτοῖς der LXX ist vor חטאתם noch להם einzusetzen.

אך noch abgesehen, wenigstens ein לו erwarten, oder nach אם ein נא. So aber ist der Vordersatz (in einem flehentlichen Gebete zu Gott) im T. ms. zu kurz gerathen; wir erwarten noch was, und es kommt Nichts! Mit der Lesart der LXX aber erhalten wir zwei einander entsprechende Imperative im Vorder- und Nachsatz; (שא und מחני). Das Gebet wird so allerdings trotzig genug, aber gerade dieser Umstand spricht für die Aechtheit der Lesart; denn wir haben hier kein flennend Weib vor uns, sondern den Felsenmann Moses, den Stammler, der seine Sprache wiedergefunden, und der an die alten Titanen „Israels" erinnert, die mit „Gott ringen," bis sie „stumpf werden" (Prov. 30, 1 und dazu Hitzig); kurz, ein Gebet solcher Art, wie es nur im Herzen Martin Luther's wiederhallen durfte. — Aus dem nämlichen Grunde lesen wir 32, 34 mit den LXX nach לך noch רד (*βάδιζε κατάβηθι*) wie v. 7 in beiden Texten; der dreifache Befehl (נחה, רד, לך passt in den Mund Gottes; auch ist, wenn ich den Geist der Erzählung richtig erfasse, der himmlische Vater froh, wenn er des ungestümen Beters los wird; Er bewilligt die Bitte des Kindes, aber nicht so gern; die letzten Worte im Verse sind wetterleuchtend genug!

Im gleichen Verse ist nach אל vor אשר mit den LXX doch noch המקום zu lesen (*τὸν τόπον*).

XXXIII, 1 lies mit den LXX לזרעכם (*τῷ σπέρματι ὑμῶν*) statt des nachlässigen לזרעך T. ms., bei welchem ם hinten abgefallen.

33, 2 ist mit den LXX, welche auch die richtig Wortfolge haben, zu lesen: ושלחתי מלאכי לפניך (*καὶ συναποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*); das blosse מלאך T. ms. lässt zu unbestimmt. מלאכי steht hier gewiss ebenso richtig, als kurz vorher, Ex. 32, 34, in beiden Texten. Wenn ferner die LXX diesem מלאך im gleichen Verse Etwas zu thun geben, so treten wir wieder auf ihre Seite und lesen mit ihnen וגרש (*καὶ ἐκβαλεῖ*) um so mehr dies, weil יהוה v. 3 ausdrücklich sagt, er ziehe nicht mehr in eigner Person mit ihm, weil er in solchen Zorn kommen könnte, dass er das halsstarrige Volk unterwegs vertilgte!

33, 3 ist im T. ms. gleich im Anfange des Verses das Verbum verloren gegangen, da nicht einmal שלחתי v. 2 passt, geschweige denn (an das man zuletzt zurückdenken sollte), גרשתי. Wir beginnen desshalb den Vers mit den LXX, welche allein das richtige Verbum haben; lies והבאתיך (*καὶ εἰσάξω σε*).

33, 4 und 5 sind schwierig genug, und ein Commentator des Exodus hätte ein wenig länger bei diesen Versen verweilen dürfen. Vorerst ist v. 4 (statt des blossen ויתאבלו im T. ms.) mit den LXX zu lesen: ויתאבל באבלים (*κατεπένθησαν ἐν πενθικοῖς*); altes, gutes Hebräisch, da bekanntlich der Plural statt des Abstractums im älteren Sprachgebrauch nur langsam dem Feminin gewichen; und dass übrigens die LXX keine Zusätze gemacht, beweist gerade der Umstand, dass sie die Worte des Nachsatzes in diesem Verse: ולא־שתו איש עדיו עליו gar nicht haben. Thun sie damit Recht? Wir glauben ja: Hätten die Kinder Israel v. 4 schon gethan, was sie nach dem T. ms. wirklich gethan haben sollen, nämlich ihren Schmuck nicht angelegt, so müsste ihnen v. 5 Gott nicht erst befehlen, denselben abzulegen. Die Worte kommen im T. ms. zu früh und müssen aus v. 5 irgendwie in den Text v. 4 gerathen sein.

Noch schwieriger steht die Sache v. 5, aber auch da müssen wir den LXX Recht geben; weil aber die Texte ein wenig von einander abweichen, wollen wir sie der bessern Uebersicht wegen vorerst neben einander stellen:

T. ms.	T. alex.
ויאמר יהיה אל־ משה אמר	ויאמר יהוה אל־בני־ישראל
אל־בני־ישראל אתם עם־קשה־	אתם עם־קשה־ערף ראו פן רגע
ערף רגע אחד אעלה בקרבך	אחר אעלה בקרבכם וכליתיכם
וכליתיך ועתה הורד עדיך מעליך	ועתה הורידו את־מעיל־כבודכם
ואדעה מה אעשה־לך:	ואת־העדי ואודיעך מה אעשה־
	לך:

So nämlich wird der hebräische Text den LXX vorgelegen haben; ihr Griechisch lautet:

Καὶ εἶπε κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· Ὑμεῖς λαὸς σκληροτράχηλος· ὁρᾶτε μὴ πληγὴν ἄλλην ἐπάξω ἐγὼ ἐφ᾽ ὑμᾶς καὶ ἐξα-

ναλώσω ὑμᾶς· νῦν οὖν ἀφέλεσθε τὰς στολὰς τῶν δοξῶν ὑμῶν καὶ τὸν κόσμον, καὶ δείξω σοι ἃ ποιήσω σοι.

Dass sie nämlich מעיל gelesen haben, was (wie wir zeigen werden) uns keineswegs gleichgültig, beweist z. B. Hiob 2, 12, wo sie das Wort durch *στολή* übersetzen; *δόξα* = כבוד haben wir in diesem Capitel v. 22, und was ואודיעך anbelangt, so kommen Kal und Hiphil von ידע v. 12. 13. und 17, d. h. genugsam hier vor, um uns bei der Rückübersetzung zu weisen, woran wir denken sollen.

Die beiden Texte selbst wollen wir nun vergleichend durchgehen; es wird sich unbefangener Kritik bald herausstellen, welcher von ihnen den Vorzug verdiene. Wenn nach dem T. ms. Jahve zuerst zu Moses, nach den LXX gleich zu den Kindern Israels selbst redet, so ist das an und für sich nicht von Belang; Wichtigeres muss entscheiden, wer auch hier Recht habe. Und wenn wir recht sehen, so hat der T. ms. hier zu viel und nach ערף zu wenig. Wir können das in Letzterem fehlende ראו פן der LXX nicht entbehren, weil sonst die Rede zu abgebrochen; ein Sätzchen wie פן־אכלך haben wir kurz vorher auch im T. ms. (v. 3 am Schlusse). Die Hauptsache aber ist, ob wir mit den LXX אחר lesen sollen oder mit dem T. ms. אחד. Ich glaube, das Erstere. Jahve will eine andere Plage, eine zweite, über sie bringen; die erste ist ja wirklich dagewesen, sollte ich meinen: drei Tausend an Einem Tag erschlagene Männer (32, 28) können doch immerhin für eine Plage gelten; und die Wiederholung derselben solle im Kleinen an die Wiederholung der vielen Plagen Aegyptens erinnern. Im Uebrigen schliff in Quadratschrift ר leichter in ד ab als umgekehrt. — Wir müssen aber namentlich auch desshalb dem T. ms. verwerfen, weil, was er sagt, bereits v. 3 gesagt worden ist, nur ein wenig mit anderen Worten. Ausser dem עם קשה־ערף, welches die LXX v. 3 auch haben, figurirt dort schon das אעלה בקרבך und כליתיך kehrt in אכלך wieder. Nichts ist neu als רגע אחר, und dieses gerade bieten die LXX besser. Desshalb folgen wir ihnen auch im Nachsatze; man hüte sich wohl, die מעילי כבודכם für

blosse Erweiterung von העדי zu halten; zwischen „Zierrath“ und „Festkleid“ ist ein grosser Unterschied. Zwar ist uns 32, 6 nicht gesagt, was für Gewand und was für Schmuck die Götzendiener angehabt hätten; aber wir denken uns, am חג ליהוה (v. 5) werden sie zum עדי, welchen der T. ms. mit Unrecht hier allein erwähnt, kein gewöhnlich Alltaggewand angelegt haben, sondern, was die LXX richtig bieten, Jeder seinen מעיל־הככר.

Man braucht aber auch das מעליך nach עדיך im T. ms. nur anzusehen, um zu erklären, warum das מעיל der LXX ausfallen konnte; das Nomen war seltener als das Pronomen und Vorwort, ד versetzt, und wir werden gleich im folgenden Verse dem מעיל (in den LXX notabene!) wieder begegnen. So brauchen wir das מעליך des T. ms. gar nicht; die LXX drücken es auch nicht aus. Man könnte nämlich versucht sein, an Hand der Letzteren beides zu combiniren: מעיל־כבדכם ואת חעדי מעליך zu lesen; aber מעליך ist überflüssig. Was schliesslich das ואודיעך — Wav nach Aleph kann am Ende auch gefehlt haben; dann war Corruption im T. ms. noch leichter — der LXX anbelangt, so werden wir auch dieses dem auf den ersten Blick bestechenderen דארעה des T. ms. vorziehen müssen, weil wir in der ganzen Ermahnung gebieterische Anrede Jahve's haben. Auch konnte das vollere Wort leichter in das kürzere verderben. So werden wir den LXX auch darin Recht geben müssen, wenn sie Jahve gar nicht zu Mose reden lassen, wie der T. ms., sondern gleich zu den Kindern Israels; wäre das Erstere wirklich der Fall gewesen, o! der sonst gar nicht wortkarge Erzähler hätte uns v. 6 sicher gesagt, dass Moses seinen Auftrag ausgerichtet! V. 6 ist aber von Moses gar nicht die Rede, sondern von dem nach den LXX Angeredeten allein; und v. 8 thut Moses etwas ganz Anderes, da dort ein neuer Abschnitt beginnt.

Nun begreifen wir erst recht, warum Jahve das Volk v. 5 trotz seines Tandes stets noch ein halsstarriges Volk schilt: Sie haben in ihrem Schrecken über die vernommene harte Rede (v. 4; vgl. v. 3) die Festkleider und den Schmuck abzulegen vergessen, und Jahve ist durch diesen Anblick

höchlich beleidigt; auch das äussere Zeichen der Traurigkeit soll an den Tag treten. und das Gegentheil, Freudensymbol, verschwinden: Mit Einem Wort, die ganze Erzählung v. 4. 5. 6 hat nur nach dem Text der LXX einen Sinn.

33, 6 setzen wir demnach mit den LXX consequentermassen nach עדים noch ואת־המעיל (*καὶ τὴν περιστολήν*).

33, 7 lese ich mit den LXX את־אהלו (*τὴν σκηνὴν αὐτοῦ*) statt des blossen את־האהל T. ms. Desshalb ist mit ihnen gegen Knobel den vielen Auslegern beizutreten (Syr. Jarchi, Aben Esra etc.), welche unter dem Zelte wirklich dasjenige des Moses verstehen. Dass mit Cler., J. D. Mich., Vat., Rosenm. ein anderes, vor Erbauung der Stiftshütte gebrauchtes, Heiligthum gemeint sei, ist reiner Nothbehelf; wenn aber Knobel, welcher hier die Stiftshütte findet, behauptet, der gegenwärtige Erzähler (also auch nach ihm ein Anderer!) habe von ihrer Erbauung gewiss auch berichtet, so fragen wir gewiss mit Vielen vergebens: wo denn? Nun! Solche Behauptungen hängen mit Ansichten über die Composition des Exodus zusammen, in welchen man sich bei solchen Anlässen selbst fängt, und die wir einmal nicht theilen können. Wir glauben vielmehr, wir hätten bei diesem Erzähler die älteste, weil einfachste Nachricht über das אהל מועד, und, was uns die Hauptsache, über die Vermittelung des göttlichen Wortes an das Volk Israel. Moses erscheint hier ganz als ächter נביא, welcher göttlichen Bescheid ertheilt; und wenn das Orakelzelt (v. 7) sein eigenes Zelt ist, so erinnern wir uns, dass man in der ältesten Zeit des Volkes Israel den Richter und die Richterin (Debora z. B. Jud. 4, 5) auch da suchen musste, wo sie wohnten (ויעלו אליה heisst es Jud. l. l. von den Kindern Israel), falls man ein Gotteswort haben wollte. Ein Elias und Elisa ziehen freilich im Lande umher, aber als Stätten, wo man den Seher Gottes finden könne, werden doch auch Bethel und Silo genannt (1 Reg. 13. 11; 14, 2); und noch den Propheten Jesaja suchen und finden Hiskia's Gesandte in seinem Hause zu Jerusalem (2 Reg. 19, 2. 6; Jes. 37, 2. 5. 21),

Die Erzählung steht auch so, wie jeder unbefangene Bibelleser gestehen wird, abgerissen genug da; was sollen wir erst mit dem blossen את־האהל des T. ms. anfangen, welches die ganze Verlegenheit der Ausleger erzeugt hat! Ich weiss nicht, aber diese Erzählung von אהל מועד macht auf mich den Eindruck des höchsten Alterthums; das Zelt ist Mosis Zelt (LXX) und kein anderes; es ist als solches Zelt des נביא, Orakelzelt, wie Deborah unter der nach ihr benannten Palme wohnte (Jud. 4, 5, und אהל מועד heisst es bloss als Versammlungsort des Rath Jahve's holenden Volkes, welchem der Prophet das סוד־יהוה (Amos 3, 7) mittheilt. Moses erscheint auch hier in solchem freundschaftlichen Verkehr mit Gott wie bloss noch Abraham, der „Freund Gottes" wie er bekanntlich heisst;" und wenn Knobel meint, unser Erzähler habe allerdings hinsichtlich der priesterlichen Rechte beim Cultus freiere Ansichten, so treten wir ihm bloss desshalb bei, weil wir hier von eigentlichem Cultus gar nichts finden, nichts von Hierarchie, nichts von Ausschliesslichkeit; nicht bloss die Aaroniden, von denen hier kein Wort, sondern auch Josua darf in das Zelt treten, welches eben nach den LXX Mosis Zelt ist, der Prophet und Richter und Gesetzgeber zugleich [1]).

33, 8 ist mit den LXX nach אל־האהל noch מחוץ למחנה zu lesen (ἔξω τῆς παρεμβολῆς). Im T. ms. fielen die Worte aus, weil v. 7 stehend, wo beide Texte sie haben, aber sie sind auch hier nicht überflüssig, weil noch von andern Zelten der Kinder Israel im gleichen Verse die Rede ist; und diese waren dann nicht מחוץ למחנה.

33, 12 ist mit den LXX nach אמרת noch לי einzusetzen (σὺ δέ μοι εἶπας), oder vielmehr אלי, welches wegen des ersten אלי (nach אמר) ausgefallen.

33, 13 lies statt וראה (nach בעיניך) mit den LXX ואראה (ἵνα γνῶ); das gibt einen viel besseren Sinn, da es sich darum

---

1) Vgl. noch zu dieser ältesten Bedeutung von אהל מועד den ältesten Namen der Synagogen, מועדי־אל Ps. 74, 8, die בתי ועד der Mischna; Hitzig, die Psalmen 1865. 2 Th. S. 132. 133.

handelt, dass Moses belehrt werde (wie er auch im Verse um solche Einsicht bittet), dass Gott wirklich mit diesem Volke sei, als praesens numen mit ihm ziehend. Man sieht auch, wie leicht ואראה in וראה verderben konnte, nicht umgekehrt. Aus gleichem Grunde folgen wir den LXX, wenn sie schliesslich in diesem Verse nach גוי noch גדל lesen (*τὸ ἔθνος τὸ μέγα*), da bei der Aehnlichkeit der Worte letzteres leicht wegfallen konnte. Zudem erhalten wir den schönen Sinn, wie es Moses am Herzen liege, dass dieses ganze grosse Volk doch Gottes Volk sein möchte.

33, 19 lies mit den LXX בשמי (*τῷ ὀνόματί μου*) statt בשם; nach dem bisherigen sind keine Gründe nöthig.

33, 20 lies statt des blossen: כי לא־ יראני האדם T. ms. mit den LXX: כי לא ראה איש את־פני וגו׳ (*οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου*). Bei dem Ernst der Aussage ist die Wiederholung את־פני keineswegs überflüssig, konnte aber, gerade weil Wiederholung, im T. ms. ins Suffix (יראני) zusammenschrumpfen.

Auch den letzten Vers dieses vielgeplagten Capitels können wir nicht in Ruhe lassen! Lies v. 23 nach וכפי mit den LXX ואז (*καὶ τότε*) und am Schlusse noch als letztes Wort יראו לך, (*ὀφθήσεταί σοι*). Das „Wegziehen der Hand“ (והסרתי את־כפי) gibt das Signal, worauf gar wohl ein „dann“ (ואז) im Texte folgen konnte, das לך am Schlusse aber haben wir, so schön der Sinn im T. ms. wäre, desshalb vonnöthen, weil hier bloss ein Dialog zwischen Moses und Gott stattfindet und keine Verallgemeinerung der Idee am Platze. Ist Moses im Vordersatze in וראית angeredet, warum denn nicht im Nachsatze nach יראו? Aber aus dem angedeuteten Grunde begreift man auch den leichten Wegfall im T. ms., abgesehen noch von der Kleinheit des Wörtleins. —

XXXIV, 1 setzen die LXX vor וכתבתי noch die Worte ein: ועלה אלי אל ההר (*καὶ ἀνάβηθι πρός μὲ εἰς τὸ ὄρος.*) Da v. 4 Moses (nach beiden Texten) das wirklich thut, so ist der Befehl v. 1 nicht überflüssig; wir erfahren so, dass Moses vorher nicht auf dem Berge gewesen, sondern etwa in der

Felskluft (33, 22), die freilich auch zum Gebirge Sinai gehört haben wird. Dass v. 2 der Befehl auf den Berg zu steigen in beiden Texten steht, entschuldigt die Weglassung der Worte v. 1 im T. ms. nicht; denn Jahve kann erst dann auf die Tafeln schreiben v. 1, wenn Moses bei ihm auf dem Berge ist und dieselben ihm darreicht. Die LXX haben demnach auch hier den bessern Text.

v. 2 lassen sie dagegen mit Recht das zweite בבקר weg, welches ein einziges Wort, עלית, von dem ersten trennt; es ruht gar kein solcher Nachdruck darauf, und die Uebersetzungen thun wohl daran, welche mit „morgens“ und “früh“ abwechseln.

v. 3 und 4 hingegen scheint mir משה in beiden Texten am unrichtigen Orte zu stehen; es gehört doch deutlich gleich an den Anfang hinter ויפסל; man kann allerdings mit Noth errathen, wer Subject sei; aber der Uebersetzer thut doch recht, welcher v. 4 mit: „Und Moses machte“ etc. anfängt; v. 1—3 redet Jahve, und streng genommen sollte, so wie die Worte stehen, auch Jahve in ויפסל Subject sein. Dem widerspricht aber natürlich der ausdrückliche Befehl v. 1, und wir haben hier an keine Anthropomorphismen zu denken, wie etwa Gen. 7, 16, wo Jahve die Pforte der Arche selbst zuschliesst. Doch lasse man am Ende משה in beiden Texten stehen, wie es ist; nur setze man es auch nach ויפסל; dann bekommen wir gutes Hebräisch und guten Sinn, hinsichtlich des Ersteren bekannte Wiederholung des Subjectes bei anderer Handlung.

34, 7 haben die LXX statt des blossen נצר חסד T. ms. gelesen: ונצר צדקה וחסד וגו' (*καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ἔλεος κτλ.*) Unsers Erachtens wohl am Platze; denn was יהוה im Nachsatze verkündet, ist doch gewiss nicht Ausfluss von חסד, sondern von צדקה, und zwar strengster Art! Die Stelle Ex. 20, 5. 6, offenbar das Original der unsrigen, entscheidet auch darüber, dass in der unsrigen צדקה vor חסד zu stehen kommen soll. Dort ist v. 5 voll von צדקה Jahve's, und erst v. 6 exponirt sein חסד; es thut dem nichts Abbruch, dass hier

(34, 7) bei der Exposition der Begriffe derjenige von חסד zuerst folgt.

34, 10 lies gleich im Anfang mit den LXX ויאמר יהוה אל־משה (*καὶ εἶπε κύριος πρὸς Μωυσῆν*) statt des blossen ויאמר im T. ms. Den Redenden könnten wir am Ende, wie an anderen, gleichfalls beanstandeten Stellen, herauserrathen; aber es ist doch schöner und bibelanständiger, wenn die LXX gleich sagt, wer gemeint sei. Wenn v. 9 Jahve reden würde, und nicht Moses, so wäre der Text der LXX wahrscheinlich auch anders beschaffen.

Im gleichen Verse nehmen wir das von den LXX gebotene לך nach כרת (*τίθημί σοι*) mit Dank an; dadurch erfahren wir die Wahrheit, dass Jahve zuerst mit Moses vor allem Volke den Bund schliesst und dann erst mit ganz Israel; den Gesetzgeber des Volkes geht der Bund mit dem Volke in erster Linie an; den besten Beleg für die Richtigkeit der Lesart der LXX liefert v. 27 in unserm Capitel, wo es in beiden Texten heisst: כרתי אתך ברית ואת־ישראל. Auch da ist Moses angeredet.

34, 11 setze mit den LXX כל vor אשר ein (*πάντα ὅσα*), da es zur Vollständigkeit und Gewichtigkeit der ganzen Rede gehört. — Im gleichen Verse bieten die LXX wieder den vielberufenen Girgasiter (והגרגשי, *καὶ Γεργεσαῖον*), welchem wir oben schon (Ex. 23, 23 in den LXX) begegnet sind, und den wir, da sein Land doch bereits Gen. 15, 21 (LXX v. 20) an Abraham vergeben worden, im allgemeinen Verderben mit untergehen lassen wollen.

34, 12 lies לישבי (*τοῖς ἐγκαθημένοις*) statt des blossen לישב T. ms., in welchem י am Schlusse leicht wegfiel; den nämlichen Fall haben wir 34, 15. Auch wird mit den gleichen LXX am Schlusse unseres Verses בקרבכם zu lesen sein, (*ἐν ὑμῖν*) statt des gleichmacherischen בקרבך T. ms.

34, 13 bieten die LXX am Schlusse noch einen sogenannten Zusatz, welcher wahrscheinlich ächt ist, da hier, in dieser religionsstifterischen Rede Jahve's, die Sprache durchweg breit ist, bis die eigentliche Gesetzgebung angeht. Sie haben noch פסולי אלהיהם תשרפו באש (*καὶ τὰ γλυπτὰ τῶν θεῶν αὐτῶν*

κατακαύσετε ἐν πυρί, פסל = *γλυπτόν* z. B. Jes. 48, 5). Deutlich rundet der Vers besser ab, da wir je zwei und zwei Glieder im Vorder- und Nachsatze bekommen.

34, 16 haben die LXX consequent nach dem ersten Versgliede (לבניך) im T. ms. noch die Worte: ומבנתיך תתן לבניהם (*καὶ τῶν θυγατέρων σου δῷς τοῖς υἱοῖς αὐτῶν*). In alle Fälle den vollständigern Text, und (was wir uns vorläufig für weitere Kritik des Exodus merken wollen), am besten erwiesen durch die Stelle Esra 9, 12, wo der Schriftgelehrte, welcher sich um Sammlung des Kanon und Abrundung des Pentateuch so grosse Verdienste erworben, gerade auf unsere Stelle zurückschaut. Wie schön stimmt nicht der Anfang von Esra 9, 12 zum Text der LXX Ex. 34, 16! Dort heisst es: בנותיכם אל־תתנו לבניהם; und zum Ueberfluss nehme man noch das von Esra revidirte oder ganz verfasste Deuteronomium hinzu, wo es 7, 3 heisst: בתך לא־תתן לבנו.

34, 18 werden wir statt des אשר im T. ms. mit den LXX כאשר lesen (*καθάπερ*); כ ging leicht verloren; doch wollen wir Jes. 54, 9 wegen des אשר gelten lassen und ihm eine seltenere Bedeutung geben, etwa wie Ex. 10, 6; 14, 13; Jer. 33, 22. Um so verdorbener ist der folgende Vers,

34, 19, im T. ms., an dessen תזכר, als altem Schreibfehler, selbst Knobel nicht vorbeigekommen, und hinsichtlich dessen männiglich die einzig dastehende Bedeutung „männlich geboren werden" dem seligen Gesenius schenken wird. Es ist mit den LXX zu lesen: כל־פטר רחם לי הזכרים כל בכור שור ובכור שה (*πᾶν διανοῖγον μήτραν ἐμοί, τὰ ἀρσενικά, πᾶν πρωτότοκον μόσχου καὶ πρωτότοκον προβάτου*). Wir könnten uns am Ende mit dem Singular, הזכר, begnügen, dieweil er den Schreibfehler im T. ms. so schön erklärt; da aber die LXX hier und der T. ms. Gen. 13, 12 mit ihnen den Plural gelesen haben, so wird הזכרים auch hier der richtige Text sein. Dass im Uebrigen die LXX allein recht haben, leuchtet beim ersten Vergleich ein; es kommt doch wahrhaftig nicht auf פטר רחם an, sondern auf הזכרים, und letzteres Wort, worum sich Alles dreht, bringen sie allein im ersten Versglied, welches im T. ms. noch keinen Sinn gibt, da das Weibliche auch פטר

רחם sein wird, gerade desshalb aber Jahve nicht gehören kann. Das פטר vollends im Nachsatze wird hoffentlich Niemand dem בכור der LXX vorziehen wollen, da es sich auch hier wahrhaftig nicht um פטר handelt, sondern um בכור, die Jahve heilige Erstgeburt; פטר ist auch das zweite, dritte und letzte Kalb! Desshalb lesen wir auch im folgenden Verse

34, 20, statt פטר T. ms. mit den LXX wieder בכור (*πρωτότοκον*); im Uebrigen verweisen wir hinsichtlich dieses Verses auf die Ausführung zu Ex. 13, 13.

34, 21 hat Tischendorf im Text der LXX das sicher richtige *κατάπαυσις* im zweiten Male hergestellt und das nur im ersten Male richtige *καταπαύσεις* an den Rand verwiesen. Demnach ist auch im T. ms. statt תשבת, das blosse Wiederholung des vorhergehenden, vielmehr השבת zu lesen: „In Pflug- und Erntezeit sei Sabbat.“ Wahrscheinlich schon desshalb richtig, weil wir den Schreibfehler ת statt ה gleich zwei Verse vorher gehabt haben (in תזכר, s. oben); man wende auch nicht ein, die Lesart im T. ms. sei schwerer als die der LXX. Ja! Wenigstens zweideutiger; denn ich läugne geradezu, dass שבת Sabbat feiern heisse; bedeutet es aber bloss „ruhen,“ wie an allen Stellen des A. T., wo es für sich allein steht, nun! so entsteht hier nach dem T. ms. ein zweideutiger Sinn! Man könnte nämlich auch an eine Art Freijahr denken, oder es wäre eine Zeit in Aussicht genommen wie Lev. 26, 34; eine bedrohliche „Ruhe des Kirchhofes,“ wie im Don Carlos von einem gewissen Lande gesagt wird. In Saat- und Erntezeit feiern“ kann geradezu bedeuten: das ganze Jahr; und wenn der Sabbat gemeint sein soll, so muss nach Analogie vom Lev. 23, 32 das Nomen dabei stehen, שבת שבת. Es ist aber den LXX auch desshalb zu folgen, weil wir Ex. 20, 10 gleichfalls das Nomen haben und kein Verbum (שבת ליהוה).

34, 25 punctire mit den LXX זְבָחַי statt זִבְחִי (*θυμιαμάτων μου*); auch ist mit ihnen im gleichen Verse זבחי חג פסח zu lesen (*θύματα*) statt des Singulars, זבח, im T. ms., wo beide Male י weggefallen.

34, 28 ist es gleiche Nachlässigkeit im T. ms., wenn er, nach den Worten ויהי שם, das משה (Μωυσῆς) der LXX nicht hat; am Ende könnte man es zur Noth entbehren, wenn nur nicht der Verdacht so gross wäre, es sei wegen des vorhergegangenen שמ (משה) ausgefallen.

34, 29 lies mit den LXX בידי משה (ἐπὶ τῶν χειρῶν Μωυσῆ) statt des Singulars מיד; das ausgefallene י haben wir oben schon zweimal gehabt, und wie gleichfalls früher bemerkt, wird Moses die schweren Tafeln wahrscheinlich in beiden Händen getragen haben.

34, 30 ist mit den LXX zu lesen: כל־זקני ישראל (πάντες οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ), das schwieriger und bessern Sinn gebend als das gar nicht hieher gehörige כל־בני ירשאל T. ms. Die Aeltesten, Aaron in ihrer Mitte, sehen Moses zuerst, als er vom Berge herunter kommt; sie fürchten sich auch, wegen seines strahlenden Antlitzes sich ihm zu nähern. Erst anf Moses freundliche Einladung hin (v. 31) treten sie näher, aber noch nicht alle Kinder Israels, sondern wiederum bloss הנשיאים (nach beiden Texten; LXX οἱ ἄρχοντες): Mit Einem Wort; auch hier bekommen wir bloss mit den LXX Verbesserung und Veranschaulichung des Erzählten.

34, 32 lies nach נגשו mit den LXX אליו (πρὸς αὐτόν), was hier ebenso am Platze wie im vorhergehenden Verse in beiden Texten.

XXXV, 2 halte ich in dieser allerdings verzweifelten Stelle die Lesart der LXX doch für die ursprünglichere und schwierigere. Dieselben bieten nach מלאכה folgenden Text: וביום השביעי שבתון שבת־קדש שבתון ליהוה וגו׳ (τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ κατάπαυσις, ἅγια σάββατα, ἀνάπαυσις κυρίῳ κτλ.). Dass die LXX gleich nach השביעי nicht שבת sondern das feierliche שבתון gelesen haben, beweist schon Ex. 16, 23, wo sie das gleiche Wort durch ἀνάπαυσις wiedergeben. Sie haben im Ferneren kein Verbum wie der T. ms. (יהיה); gerade desshalb haben wir oben schon auf Ex. 20, 10, das erste Sabbathgesetz, hingewiesen, wo es bloss heisst (שבת ליהוה); das ist bei Gesetzgebung nachdrucksvoller. Auch dünkt uns, der

LXX שבת־קדש, schon durch das Original Ex. 16, 23 gesichert, sei besser hebräisch als die Umstellung קדש שבת im T. ms.

Dass das kleine Stück Ex. 35, 1—3 (v. 4 kommt mit Herrn Knobel's Erlaubniss eine ganz neue Gedankenreihe) in textlicher Beziehung überhaupt den LXX nachstehe, beweist namentlich der schöne Schluss, welchen sie v. 3 bieten, und den der T. ms. gar nicht hat. Wir werden nämlich mit ihnen das אני יהוה (ἐγὼ κύριος) uns keineswegs rauben lassen; die Worte konnten, weil nicht bloss am Schlusse eines Verses, sondern eines Abschnittes (und sei er noch so klein) stehend, leicht wegfallen, ein Vorkommen, welches uns schon mehrere Male aufgestossen. Ueberhaupt ist mir unbegreiflich, wie Knobel zwischen dem Abschnitt c. 35, 1—3 und dem Folgenden einen Zusammenhang entdecken kann: Mit solcher Kritik kann man im T. ms. Alles beweisen. Diese Capp. 35—40 erfordern im Hinblick auf die Capp. 25—31 eine ganze andere Behandlung höherer Kritik, welche für später aufbehalten bleibe, einstweilen ist noch im Text aufzuräumen. So lesen wir

35, 6 mit den LXX nach משזר noch שש (βύσσον κεκλωσμένην), gezwirnten Byssus, womit es nach 26, 1 seine Richtigkeit haben wird. Wenn sie im Weiteren den Vers

35, 8 gar nicht haben, so waren sie wahrscheinlich des Abschreibens aus c. 25 überdrüssig, wo er als v. 6 comparirt; c. 35, 4—8 ist, mit sehr wenigen Abänderungen, doch blosse Copie von c. 25, 2—7. Indessen lesen wir doch

35, 11 (35, 12 T. ms.) mit den LXX ואת־הארן העדות (καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ μαρτυρίου), wie Ex. 25, 22 in beiden Texten steht (LXX v. 21); dass im T. ms. bloss את־הארן vorhanden, ist eine Nachlässigkeit. Keine solche ist es aber, wenn

35, 32 die LXX das Wav im Anfange des Verses nicht haben (לחשב, ἀρχιτεκτονεῖν, statt ולחשב), da dieser Vers exponirt, worin die im Vorhergehenden erwähnte חכמה Bezaleel's bestehe.

35, 34 lesen wir mit den LXX statt des sinnlosen הוא

(vor ואהליאב) vielmehr לו (*αὐτῷ*), und ולאהליאב (*καὶ τῷ Ἐλιάβ*); warum? leuchtet von selbst ein; denn was soll das heissen, wenn etwa übersetzt wird: „Er und Oholiab!" Wendet man ein, der Erzähler habe vergessen, dass er kurz vorher נתן geschrieben, welches doch den Dativ erfordere, so halten wir es mit dem guten Gedächtnisse der LXX; oder wir wollen nicht so boshaft sein, sondern annehmen, von ל sei im ה des T. ms. der obere Zug verwischt (ו) worden und das א am Schlusse vom folgenden in אהליאב herübergekommen — das v. 32 im T. ms. überflüssige Wav können wir

35, 35 viel besser brauchen. Lies mit den LXX gleich im Anfange des Verses וימלא (*καὶ ἐνέπλησεν*) statt des blossen מלא im T. ms. Warum soll da plötzlich das Perfect stehen, während v. 31 in beiden Texten das sicher von Niemandem angefochtene Imperfect (וימלא)? Da tragen wir doch wenig Bedenken, in dem verdorbenen Schlussvers des Capitels zu guter Letze statt des sinnlosen וארג im T. ms. mit den LXX לארג zu lesen (*ὑφᾶναι*); so bekommen wir den dem לעשות des Vordersatzes entsprechenden Infinitiv, welchen die LXX dort auch haben (*ποιῆσαι*).

XXXVI—XL. Wir nehmen diese fünf letzten Capitel des Exodus gleich zusammen, da mit Cap. 36 in den LXX jene Textversetzungen und theilweise Auslassungen beginnen, welche die alexandrinische Version auch beim Propheten Jeremia so berühmt gemacht und einem Movers und Hitzig die kritische Arbeit so gut erschwert haben wie einem Jeden, dem es mit der Textkritik des Exodus ehrlicher Ernst ist. Für die Wortkritik freilich wird hier nicht mehr viel abfallen bei dieser verzweifelten Mosaik (wie kostbar uns auch jeder der geretteten Torsi erscheinen muss); denn gerade das 36. Capitel ist so zerschnitten und verstümmelt, dass man genau zusehen muss, wo etwa ein Vers, oder ein paar desselben, dem T. ms. entsprechen. Der Anfang von Cap. 36, v. 1—7, harmonirt noch so ziemlich mit dem T. ms., dem 8. Verse aber muss es so seltsam ergangen sein wie kaum einem andern mehr in der ganzen Septuaginta!

Nachdem nämlich der Anfang desselben in Anschluss an das Vorhergehende in den LXX wirklich gebracht worden, — es sind die Worte: ויעש כל־חכם לב בעשי המלאכה (*καὶ ἐποίησε πᾶς σοφὸς ἐν τοῖς ἐργαζομένοις*; der T. ms. hat ויעשה, was nicht von Belang) — wird plötzlich abgebrochen und mit der zweiten Venshälfte von 39, 1 T. ms. fortgefahren: את־בגדי הקדש (*τὰς στολὰς τῶν ἁγίων*). Man glaube nun aber nicht, dass das Alles sei, was von diesem Verse in den LXX sich erhalten; ein Gliedlein ist noch gerettet, die zehn Verhänge am משכן enthaltend. Zwar muss man dieselben nicht in Ungarn suchen, aber doch an einem Orte, wo man es nicht vermuthet hätte, nämlich im Anfange von c. 37; Tischendorf I. p. 109. Der erste Vers c. 37 besteht aus den Worten: ויעשו למשכן עשר יריעת (*καὶ ἐποίησαν τῇ σκηνῇ δέκα αὐλαίας*). Das ist aber auch Alles; so kann man das erste Versglied von 36, 8 aus den Torsi der LXX (bei Tischendorf I. p. 108 und 109) mühsam zusammenstoppeln; vom zweiten aber im T. ms. fehlt Alles.

36, 9 ist nothdürftig erhalten, nämlich 37, 2 der LXX (Tischendorf I. p. 109); die Worte im T. ms. אחת לכל־היריעת stehen im T. ms. mit Recht am Schlusse des Verses, in den LXX (*τὸ αὐτὸ ἦν πάσαις*) vor den Worten ורחב ארבע באמה im T. ms.

Kein Wunder, wenn es uns scheinen will, bei solcher Textverstümmelung sei selbst dem sehr verdienstvollen Herausgeber der LXX, Constantin Tischendorf, mit dem kleinen Abschnitt c. 36, 34—36 etwas Menschliches passirt. Mitten in Cap. 38 bietet er uns nämlich I. p. 110 ein kleines Stück, welches Uebersetzung von c. 36, 34—36 (T. ms. doch!) sein soll. Das ist aber nicht der Fall. Zwar stimmt der erste Vers I. p. 110 so ziemlich mit v. 34 in c. 36 T. ms. überein; aber v. 35 und 36 entsprechen den beiden Andern in diesem Torso durchaus nicht. Erhalten sind die Letzteren in dem Text der LXX gleichwohl; nur stehen sie nicht, wo sie sollten, sondern p. 109, v. 3 und 4 von c. 37 der LXX bildend. Dort folgen auch v. 4—6 die letzten Verse von c. 36 T. ms.,

nämlich v. 36—38; den neunten Vers endlich von c. 36 T. ms. haben wir in 37, 2 LXX wieder.

Aber das ist auch Alles, was uns von c. 36 T. ms. in der alexandrinischen Version erhalten worden; es fehlt der ganze Abschnitt v. 10—33, und vorhanden wären demnach bloss: v. 1—7; das Vorderglied von v. 8, dasselbe noch in zwei Theile zerschnitten, v. 9 und v. 34—38, also bei Weitem nicht die Hälfte von c. 36 T. ms. — Der Einwurf wird nun freilich Manchem auf den Lippen schweben, die LXX hätten das sogenannte Fehlende express und mit Recht weggelassen oder vielmehr gar nicht gehabt, weil es doch blosse Wiederholung von schon einmal Erzählten sei [1]); v. 8—19 würden die Teppiche zur Stiftshütte geschildert wie c. 26, 1—14 und v. 20—34 das Brettergerüst, wie dort v. 26, 15—30, auch der Scheidevorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten hier v. 35. 36 wie dort 26, 31—35; einzig v. 37 und 38 sei ein wenig genauer als 26, 35—37, indem nach der Angabe hier nicht die ganzen Säulen, sondern bloss ihre Knöpfe und Bindstäbe (27, 10) mit Gold überzogen worden seien, und nur die zwischen dem Allerheiligsten und Heiligen stehenden Säulen (v. 36, 26. 32) ganz mit Gold bedeckt gewesen wären: Das Alles würden wir genau zugeben, wenn nur das ganze Stück v. 8—36 fehlen würde, und nicht bloss v. 10—33. So aber verrathen die in den LXX, wenn auch aus einander geweht und theilweise verstümmelt erhaltenen Verse, v. 8. 9 v. 34—36 v. 37. 38 verloren gegangenen Text der LXX, welchen vielleicht einmal ein glücklicher Reisender nebst Anderem in irgend einem Kloster des Orients entdecken wird, wozu Gott helfe!

Nach dem bisherigen muss man sich nicht wundern, wenn c. 37 gleichfalls unvollständig genug in den LXX erhalten und von demselben nicht viel mehr vorhanden (relativ) als von seinem Vorgänger. Vom ersten Verse T. ms. compariren vier Worte (ויעש בצלאל את־הארן καὶ ἐποίησε Βεσελεὴλ τὴν κιβω-

---

1) Wenigstens Ausführung von Gebotenem.

τόν); das „Akazienholz“ fehlt sogar, das noch zum ersten Gliede des Satzes gehörte, und dann das ganze zweite Versglied. Von v. 2 ist wieder bloss das erste Versglied erhalten, das zweite nicht; v. 3 wäre so ziemlich vorhanden, ausgelassen sind bloss die Worte על ארבע פעמתיו am Schlusse des ersten Versgliedes; v. 4 liessen wir uns am Ende gefallen wenn wir ein Verbum hätten, aber ויעש, womit T. ms. anhebt, ist verloren gegangen, das übrige stimmt nicht, da לשאת הארן T. ms. oder לשאת אתו בהם (*ὥστε αἴρειν αὐτὴν ἐν αὐτοῖς* LXX) offenbar zum 5. Verse gehört. Mit v. 6 steht es noch schlimmer; denn *καὶ τοὺς δύο Χερουβὶμ χρυσοῦς* ist Alles, was uns als Solches geboten wird; die Worte sind aber nichts anderes als das Vorderglied von v. 7 T. ms. mit Wegfall von ויעש (ושני כרבים זהב); der Nachsatz v. 7 T. ms. fehlt ganz. V. 7 der LXX ist v. 8 T. ms.; ihr v. 8 — nun ihre Worte; *σκιάζοντα ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν ἐπὶ τὸ ἱλαστήριον*, aus v. 9 im T. ms. zusammengefischt (פרשי כנפים על־הכפרת; zwischen על־הכפרת und כנפים fehlen erst noch drei Worte T. ms) — Das kann man doch nicht einen Vers nennen!

Die heillose Verwirrung fängt aber erst mit v. 10 an; das bisherige, v. 1—9, ist im Vergleich hiemit noch paradiesisch. V. 10 und 11 T. ms. haben Jeder ein paar Lappen hergeben müssen, um den 9. Vers LXX nothdürftig zu bilden, v. 10 lieferte die Worte: ויעש את־השלחן (*καὶ ἐποίησε τὴν τράπεζαν*), v. 11 das זהב טהור (*ἐκ χρυσίου καθαροῦ*); desshalb wohl fehlt v. 11 T. ms. in den LXX im Grunde ganz; ebenso v. 12 und 13. T. ms. hat für v. 10 LXX die vier ersten Worte hergeben müssen: ויצק לו ארבע טבעת (*καὶ ἐχώνευσεν αὐτῇ τέσσαρας δακτυλίους*). Von v. 14 T. ms. meint Tischendorf sei was gerettet; zwei Worte gebe ich zu, aber mehr nicht, nämlich בתים (*εὐρεῖς*) und לשאת (*ὥστε αἴρειν*). Auch v. 15 T. ms. ist nur scheinbar in v. 11 LXX erhalten, da das „Akazienholz“ im Vordersatz fehlt, und das zweite Versglied gar nicht da; statt dessen haben sie allerdings ein aus den vorhergehenden Versen geborgtes Plus. Merkwürdigerweise ist 16 ganz erhalten in v. 12; es fehlt bloss טהור T. ms. am

Schlusse; dagegen ist v. 17 in den LXX zwar auf zwei Verse vertheilt, v. 13 und 14; aber genau entspricht bloss der Vordersatz von v. 17 T. ms. — doch auch dieser nicht einmal, da מהור fehlt, und statt dessen aus einem doppelt stehenden המנורה ein Part. Hiph. von אור herausgeklaubt worden, (τὴν λυχνίαν ἣ φωτίζει). V. 18 entspricht auch nicht vollständig dem v. 15 LXX; und was v. 19—22 betrifft, so hat Tischendorf mit Recht angedeutet, dass diese vier in v. 16 LXX contrahirt worden, v. 23 entspricht v. 17 LXX.

Ganz fehlt nun in den LXX der Abschnitt v. 24—28; der Schlussvers indessen, v. 29 ist noch vorhanden, nämlich I. 111 bei Tischendorf, schwimmend wie eine einsame Insel auf fremdem Gewoge dieser kritischen Sündfluth. —

Was sollen wir nun hinzufügen? Das Urtheil wird lauten wie zu Cap. 36. Allerdings ist c. 37 Alles schon dagewesen; die Bundeslade v. 1—9 wie 25, 10—22; der Schaubrodtisch v. 10—16 wie 25, 23—30; der Leuchter v. 17—24 wie 25, 31—40; der Rauchaltar v. 25-28 wie 30, 1—10; die Salbe und das Rauchwerk endlich v. 29 wie 30, 22-38, Alles nur in abgekürzterer Form, aber doch so, dass wir begreifen, wenn Knobel's Commentar zu c. 37 nicht mehr als vier Zeilen umfasst; die Abkürzungen der LXX sind aber noch ärger, und sie hätten bloss dann Recht, wenn sie gar nichts hätten. — Von Cap. 38 fehlen die sieben ersten Verse [1]); v. 8 ist vorhanden, aber mitten in fremder Umgebung, nämlich zwischen den gleichfalls einsam stehenden Versen: 37, 29 und 40, 30. 31; (bei Tischendorf I. p. 111); v. 9—23 sind verhanden, bei Tischendorf I. p. 109. 110 nach 37, 7 beginnend und fortlaufend bis zum Schlusse des Capitels. Merkwürdigerweise wäre uns v. 26 sogar doppelt erhalten, da I. p. 111 bei Tischendorf plötzlich ein 38, 20 comparirt,

1) Nein! Sie sind theilweise erhalten, nämlich bei Tischendorf I. p. 111. Der erste Vers folgt dort nach 38, 20; der 2. fehlt; v. 3 und 4 sind da, v. 5 und 6 auch; aber zusammengeschrumpft genug, sowie der verstümmelte v. 7.

und p. 110 der gleiche Vers doch schon übersetzt sein soll! Setzen wir die drei Texte neben einander:

1.	2.	3.
T. ms. 38, 20:	Tischendorf LXX I. 110:	Tischendorf LXX I. 111:
וכל־היתדת למשכן ולחצר סביב נחשת:	וכל־היתדת לחצר סביב נחשת והנה מסבת כסף:	הוא עשה היתדת למשכן והיתדת לחצר נחשת:
	Καὶ πάντες οἱ πάσσαλοι τῆς αὐλῆς κύκλῳ χαλκοῖ, καὶ αὐτοὶ περιηργυρωμένοι ἀργυρίῳ.	*οὗτος ἐποίησε τοὺς πασσάλους τῆς σκηνῆς καὶ τοὺς πασσάλους τῆς αὐλῆς χαλκοῦς.*

Man sieht, dass alle drei Texte einander ebenso ähnlich als unähnlich sind; nach Nr. 2 wären die Nägel noch versilbert gewesen, und in Nr. 3 haben wir das obligate הוא עשה (*οὗτος ἐποίησε*), mit welchem in der verzweifelten Mosaik bei Tischendorf I. p. 110 und 111 nicht weniger als neun Verse anfangen! Bei näherem Zusehen kommt Nr. 2 dem T. ms. am nächsten, wenn wir einmal den schlechten oder unächten Zusatz am Schlusse fallen lassen.

Ich möchte nicht einmal behaupten, dass den LXX mit ihrem *καὶ αὐτοὶ περιηργυρωμένοι ἀργυρίῳ* gerade hebräischer Text vorgelegen habe, wenn man auch glauben könnte מסבת wäre aus סביב entstanden [1]); es ist nämlich grosser Verdacht vorhanden, dieses *καὶ αὐτοὶ περιηργυρωμένοι ἀργυρίῳ* am Schlusse v. 20 sei im griechischen Text von dem *αὐτῶν περιηργυρωμένοι ἀργυρίῳ* am Schlusse von v. 19 herübergeschleppt worden. In alle Fälle wollen wir von versilberten Nägeln nichts wissen; dieselben waren bloss von Kupfer, schon nach der Vorschrift 27, 19, wo beide Texte mit einander übereinstimmen. So sparen wir Nr. 3 mit seinem הוא עשה einst-

1) Ohne diesen Verdacht hätte ich die Worte *καὶ αὐτοὶ περιηργυρωμένοι ἀργυρίῳ* durch והם מחשקים כסף wieder gegeben; vgl. 38, 17 in beiden Texten.

weilen für eine andere Gelegenheit auf, da diese Formel uns mehr wurmt als uns lieb ist.

Der letzte Abschnitt des Capitels, v. 24—31 ist erhalten und bildet in fortlaufender Reihe den Anfang von Cap. 39 in den LXX, zu welchem wir nun selbst übergehen wollen. Von Cap. 39 sind die ersten einunddreissig Verse in fortlaufender Reihe erhalten, wenn auch versetzt, sie stehen nämlich zwischen den beiden Hälften des Vordersatzes von c. 36, v. 8, bei Tischendorf I. 108. 109. Der andere Theil des Capitels ist bei Tischendorf I. 112 als vorhanden angegeben; es wären die Verse 32—43; aber v. 32 enthält in den LXX viel mehr als der T. ms. bietet, der Herausgeber der Letzteren hat ihn desshalb auch in zwei Verse gespalten, oder vielmehr solche Versabtheilung vorgefunden: Sein v. 11 entspricht nämlich bloss dem Nachsatze von v. 32 T. ms., sein v. 12 ist im T. ms. gar nicht da [1]). Aber auch in den erhaltenen Versen ist hinsichtlich der Reihenfolge eine grosse Unordnung, so dass mich nicht wundert, wenn v. 39 in den LXX gar nicht zu entdecken; derselbe ist auch nicht jener 12. Vers, der Ueberschuss von v. 32 T. ms., wie man zuerst glauben möchte. Im Uebrigen folgen v. 33—43 (mit Ausnahme von v. 39) in den LXX also auf einander;

V. 33. 35. 38. 37. 36. 40. 34 (?). 40 (bis!) 42. 43.

Schon diese sonderbare Reihenfolge, v. 34 mitten eingeklemmt zwischen die zwei sonderbaren Hälften von v. 40, v. 36 und 37 hinter 38, v. 41 vor 40 und das gänzliche Fehlen von v. 39: das Alles lässt genugsam ahnen, dass die Uebersetzung der fraglichen Verse des T. ms. mangelhaft und ungenau genug sein werde. Das ist auch der Fall; wir werden nach Durchgehung der fünf Capitel darauf zurückkommen, um zu sehen, ob vielleicht nicht doch was brauchbares für den Text des Exodus zu erhaschen sei. Vorerst sehen wir noch das 40. Cap.

---

1) Auch nicht sein v. 13, wenn er nicht die doppelte Uebersetzung von v. 1 T. ms. wäre, welcher allerdings zusammengeflickt genug in den LXX erhalten ist. Man vergleiche einmal 39, 1 im T. ms. mit den beiden Stücken dieses Verses I. 112 und 108 bei Tischendorf!

an, in welchem zwar keine Verse aus andern Capiteln unseres Buches herumschwimmen, das aber doch, schon von Weitem betrachtet, dem T. ms. nicht ganz zu entsprechen scheint. Sehen wir näher zu.

V. 1—6 sind vorhanden, à peu près wenigstens, wie der grosse Silvestre de Sacy von gewissen Uebersetzungen aus dem Türkischen und Arabischen zu sagen pflegte; aber schon v. 7 fehlt ganz. Von v. 8 wollen wir am Ende glauben, dass die erste Hälfte desselben erhalten sei, hinsichtlich der zweiten aber sind wir ungläubig genug. V. 9 ist vollständig erhalten, v. 10 ebenso, bei Tischendorf in zwei Verse gespalten, nämlich v. 8 und 9 (I. p. 112). Der 11. Vers fehlt ganz; er besteht allerdings bloss aus sieben Worten, aber das ist natürlich kein vernünftiger Grund, da die LXX noch viel geringere Verse des A. T. getreu wiedergegeben; wir werden auf Alles das zurückkommen.

V. 12—16 sind vollständig erhalten; v. 17 gleichfalls, noch mit einem kleinen Plus, wovon nachher. v. 18 ist getreu wiedergegeben, v. 19 gleichfalls; nur haben im Letztern die LXX statt des „Zeltes“ (im Anfange) „Vorhänge,“ welche wir nachher ansehen wollen.

V. 20 fehlt der Nachsatz, der Vordersatz ist erhalten. V. 21 ist da, v. 22 gleichfalls, nur mit einem kleinen Plus und Minus; v. 23—27 sind vollständig da; dagegen fehlt v. 28, allerdings klein genug, nur vier Worte umfassend. Von v. 29 fehlt der lange Nachsatz, der Vordersatz ist da. Nun fehlen drei ganze Verse: v. 30. 31 und 32. V. 33 wäre vollständig erhalten, wenn nicht mitten heraus das Zwischensätzchen mangelte (von ויתן bis und mit החצר), das zweite Glied also des Vordersatzes. Die letzten Verse, v. 34—38, sind gut erhalten; v. 36 fehlt bloss das כל vor מסעיהם, wovon, wie von allen andern Abweichungen, nachher.

Gegner der alexandrinischen Version wie Küper, Wichelhaus und sogar Graf, welche namentlich bei der Textkritik des Jeremia einseitig für den T. ms. Partei genommen, könnten nun im Hinblick auf diese fünf letzten Capitel des

Exodus, wie sie in den LXX erhalten sind, die Hände reiben und rufen: „Seht da! Es ist mit dieser Version doch Nichts!“ Nur sachte, meine Herren! Wir wollen auch diesen relativ schlecht erhaltenen Abschnitt des Exodus genau mit dem T. ms. vergleichen; es ist noch gar nicht ausgemacht, dass Letzterer immer Recht habe! Gleich

36, 2 können wir das Wav der LXX (*καὶ πάντας κτλ.*, וכל) gleich im Beginn des Nachsatzes nicht entbehren; denn hier folgen die freiwilligen Geber, welche von Bezaleel und Oholiab, den kunstverständigen Arbeitern, doch gewiss unterschieden werden müssen.

36, 5 lies (gleich im Anfange) mit den LXX den Singular ויאמר (*καὶ εἶπε*), statt ויאמרו (*καὶ εἶπαν* steht bei Tischendorf am Rande). Dass dies keine Grille der LXX, beweist ihr Plural ויבאו v. 4. (*καὶ παρεγίνοντο*).

36, 35 (Tischendorf I. p. 109) lese ich mit den LXX den Plural statt des Singulars: ויעשו (*καὶ ἐποίησαν*) wie 36, 8 im T. ms. Wer ist der „Er“ („er machte“ wird gewöhnlich übersetzt)? Jeder Einzelne, denke ich, von den Allen 36, 8; aber sie wirken doch zusammen, und desshalb haben die LXX Recht. Dass sie auch in dem leider verloren gegangenen Stück v. 10—33 durchweg den Plural des Verbums gesetzt haben werden, während im T. ms. überall v. 10. 11. 13. 14. 16. 17. 18. 19. 20. 23. 28. 31. der Singular des Verbums steht, beweist ihre durchgängige Schreibung des Plurals in dem geretteten Stück v. 35—38. (*Καὶ ἐπέθηκαν* v. 36; *καὶ ἐποίησαν* v. 37; *κατεχρύσωσαν* v. 38).

Das ist freilich Alles, was wir aus Cap. 36 bei den LXX herauslesen konnten; überall sonst verdient der T. ms. den Vorzug; denn was hier von den LXX noch erhalten ist, wird durch sie selbst gerichtet, da sie in den Vorschriften c. 26, welche c. 36 vollzogen werden, gemeiniglich mit dem vollständigen T. ms. übereinstimmen, c. 36 aber nicht. Noch schlimmer steht es c. 37, in welchem ich wenigstens für die Textkritik bei den LXX nichts zu holen gefunden; der Text selbst ist, wie wir oben gesehen haben, erbärmlich genug erhalten. Wess' Geistes Kind vollends c. 38 gearbeitet habe, ersieht

man am deutlichsten aus dessen 22. Verse (bei Tischendorf I. 111), welchem natürlich im T. ms. Nichts entspricht. Derselbe lautet: *οὗτος ἐποίησε τὸ θυσιαστήριον τὸ χαλκοῦν ἐκ τῶν πυρείων τῶν χαλκῶν, ἃ ἦσαν τοῖς ἀνδράσι τοῖς καταστασιάσασι μετὰ τῆς Κορὲ συναγωγῆς.* Jedermann wird begreifen, dass die Rotte Kora und ihre Rauchfässer im Exodus noch viel zu früh kommen; wir haben in demselben bloss den Namen קרח, *Κορέ* Ex. 6, 21; es schimmert aber in dem merkwürdigen Verse doch hebräischer Text hindurch! herausgesponnen ist er aus der Erzählung Num. 16, 37—40, und der *Οὗτος* hier wäre also kein Anderer als Eleasar.

Nach solchen Sünden werden wir auch bei Cap. 38 keine grosse Hoffnung haben, für die Textkritik aus den LXX Etwas zu gewinnen; und den zusammen geschrumpften Abschnitt v. 1—7 (Tischendorf I. p. 111) geben wir freilich auf. Das hindert uns aber doch nicht,

38, 8 wieder mit den LXX ויעשו zu lesen (*καὶ ἐποίησαν*), und 38, 10 vor עמודיהם mit den Gleichen ein Wav zu setzen, (*καὶ οἱ στῦλοι αὐτῶν*), welches im T. ms. zu existiren so gut ein Recht hat als die andern Wav im Anfange der Verse in beiden Texten: V. 11. 12. 13. 15. 17. 18. 19. 20. 22. 23. In der Stelle 38, 28 (LXX 39. 6 Tischendorf I. 111) vollends setzen wir nicht bloss ein Waw ein, sondern lesen mit den LXX nach ושבעים doch noch שקל (*σίκλους*), weil das Wort unentbehrlich. Kam es im vorhergehenden Verse vor, so liessen wir die Auslassung gelten; aber man könnte ja bei den „1775“ auch an Centner denken, da v. 27 bloss von diesem כבר, (*τάλαντα* LXX) die Rede ist.

So urtheilen wir, es sei das Wort v. 28 ursprünglich so gut im Texte gestanden als v. 26, wo es mehr als Einmal vorkommt und im T. ms. durch irgend ein Versehen ausgefallen. So wortkarg, dass er v. 28 bloss auf den שקל v. 26 verwiese, ist der Erzähler hier nicht; denn שקל braucht er in seiner Rechnung v. 26 gleich zweimal nach einander, und beide Texte harmoniren dort.

38, 30 lesen wir mit den LXX wieder ויעשו (*καὶ ἐποίη-*

σαν) statt ויעשׂ, da man sonst nicht wüsste, wer Subject ist. (S. oben). Dafür wollen wir, von dem Capitel Abschied nehmend, zugeben, dass, was die LXX nach v. 31 T. ms. noch bieten, mit Unrecht versetzt ist; es sollte v. 30 stehen, wie der andere Text richtig hat.

39, 3 ist mit den LXX zwar im Anfange des Verses nicht viel anzufangen, aber sie leiten doch auf das Richtige, da der T. ms. auch nicht ganz in der Ordnung; und am Schlusse haben die LXX allein das Richtige. Die ersten Worte des Verses, oder wenigstens das unentbehrliche וירקעו, fehlt bei ihnen, aber es ist ächt, da das Gold zuerst zu Blättchen breitgeschlagen werden musste, bevor man es in Fäden zerschneiden konnte. Wenn sie aber bei וקצץ Pual lesen (καὶ ἐτμήθη), so stiessen sie sich mit Recht an dem punctirten Perf. Piel, statt dessen wir das Imperf. setzen ויקצצו [1]), da doch einmal mit וירקעו begonnen worden. Vollends Recht haben aber die LXX am Schlusse des Verses, wenn sie nach מעשה חשב noch עשו אתו bieten (ἐποίησαν αὐτό).

Zur Construction vgl. man ברא אתו Gen. 1, 27 und vollends Ex. 26, 1 תעשה אתם; so kommen wir nach der langen Aufzählung der Materie hier wieder zu Athem und erhalten einen schönen abgerundeten Satz. Man könnte, wie uns bei dieser kritischen Durchsicht schon ein paar Mal begegnet, hier wieder vermuthen, die fraglichen Worte seien, weil am Schlusse des Verses stehend, hinten abgefallen; aber wenn wir im Text ein Wort weiter lesen, so begegnet uns v. 4 ein עשו־לו, welches die LXX nicht haben, und das erklärt den Wegfall besser. V. 4 sind die LXX mit sogenannter Weglassung im Rechte; wir brauchen das עשו וגו' v. 3 am Schlusse, aber dafür v. 4 nicht.

39, 8 lies wieder ויעשו (καὶ ἐποίησαν) statt ויעשׂ T. ms. V. 6 und 10 hat der T. ms. den Plural des Verbums auch, warum hier nicht? Gemeint sind alle solche Arbeitkundigen, wie 28, 3 gesagt ist; v. 7 haben allerdings beide Texte den Singular וישם (καὶ ἐπέθηκεν); aber die Edelsteine an die Schulterstücke des Ephod heften, das wird wohl auch bloss ein Ein-

1) Wie leicht י nach ץ und ו am Schlusse ausfallen konnten, liegt auf der Hand.

ziger gethan haben, wahrscheinlich der חרש selbst, 38, 23. Dagegen lesen wir 39, 22 mit den LXX wieder den Plural (ויעשו), wie ihn v. 24. 25 beide Texte haben.

39, 13 haben die LXX זהב zweimal (מכסת זהב ומשבצת זהב, *περικεκυκλωμένα χρυσίῳ καὶ συνδεδεμένα χρυσίῳ*) wohl richtig, da das einmalige Ausfallen von זהב leichter zu erklären als das zweitmalige Einsetzen. Die LXX werden hier um so mehr Recht haben, da wir

39, 24 einem ähnlichen Ausfall begegnen. Dort steht im T. ms. am Schlusse ein verlornes משזר, und komisch genug ist es zu sehen, dass die Punctatoren vor demselben den Athnach gesetzt, als sollte es nun allein den Nachsatz bilden! Lies mit den LXX ושש משזר (*καὶ βύσσου κεκλωσμένης*); משזר allein, wie es im T. ms. steht, könnte sich nur auf das vorhergehende תולעת שני beziehen; aber im ganzen A. T. wird kein Carmesin g e z w i r n t, sondern bloss שש. Das vorhergehende Wort ist in beiden Texten שני, und solcher Aehnlichkeit wegen wird שש im T. ms. ausgefallen sein.

39, 33 stehen die LXX mit Recht auf Seite des Keri בריחיו (*τοὺς μοχλοὺς αὐτῆς*) gegenüber dem Ketib בריחו.

Was endlich das Schlusscapitel unseres Buches,

Cap. 40, anbetrifft, so glauben wir, wenigstens an zwei Stellen die LXX anrufen zu müssen, so sehr ihr Text sonst hinter dem masorethischen zurücksteht. Die Eine ist

40, 17, wo die LXX zur chronologischen Bestimmung im T. ms. noch den Zusatz haben: לצאתם מארץ מצרים (*ἐκπορευομένων αὐτῶν ἐξ Αἰγύπτου*). Das halte ich keineswegs für blosse erläuternde Worte des Uebersetzers; die ermüdende Weitschweifigkeit und Breitspurigkeit in der summarischen Aufzählung aller dieser Dinge in den letzten Capiteln hier lässt sicher nicht vermuthen, dass diese Worte nicht zum ursprünglichen Texte gehört hätten; dagegen konnte ein Abschreiber denken, diese chronologische Bestimmung „mit dem Auszuge aus Aegypten,“ womit die hebräischen Schriftsteller die Geschichte ihres Volkes stets anfangen, sei weltbekannt, und desshalb wären die Worte überflüssig.

40, 33 ist die andere Stelle; hier wird nämlich nach מלאכה mit den LXX noch ein כל einzusetzen sein (πάντα τὰ ἔργα); dieses כל fiel wahrscheinlich wegen ויכל im Anfange des Verses aus, da v. 34 ein neuer Gedanke anhebt.

So wären wir mit unserer kritischen Arbeit endlich am Ziele angelangt; und wenn wir dieselbe übersehen und die beanstandeten Stellen auch nur oberflächlich zählen, so finden wir zu unserer eigenen Ueberraschung, dass wir in der Einleitung noch viel zu wenig gesagt, wenn wir von 3×20 redeten: Es sind deren 165, das heisst gerade so viel als Thenius im Commentar zu den BB. Samuels nennt, als Stellen, welche er mit alleiniger Vergleichung der LXX verbessert [1]). Bedenkt man nun, dass die Bücher Samuels mit ihren 55 Capiteln an Volumen dem Exodus mit seinen 40 ziemlich überlegen sind, wenn ich auch nicht rabbinisch die Verse gezählt und gegen einander abgewogen: So wird man auch meinen Unmuth begreifen, dass bisher noch Niemandem eingefallen, die LXX zum Exodus recht anzusehen; das wird auch die Gereiztheit des Tones erklären und entschuldigen, welche zuweilen gegen Knobel sich Luft macht; denn ich möchte wahrhaftig denjenigen sehen, welcher eine solche Abhandlung schreiben könnte, ohne sich mit dem Commentator des Exodus ein wenig herumzuraufen! Hinsichtlich der LXX hilft es in unsern Tagen Nichts mehr, um ein Wort Hitzig's zu gebrauchen, dass man sein kritisches Gewissen übertäube; es ist mit der Anerkennung dieser allerwichtigsten Version doch so weit gekommen, dass künftighin kein Commentar zum A. T. mehr auf wissenschaftliche Geltung wird Anspruch machen können, der über das Textverhältniss der LXX zum T. ms. sich nicht genaue Rechenschaft gibt. Die LXX in den Psalmen stehen gewiss in tetxtkritischer Hinsicht weit hinter Exodus und Jeremia und den BB. Samuels zurück; aber man sehe einmal Hitzig's neue Bearbeitung der Psalmen an: Welche Aufmerksamkeit ist nicht Blatt für Blatt den LXX gewidmet! Man lese dort den der alexandrinischen Version ge-

1) Man sehe das Verzeichniss derselben in der Einl. zum Comm. v. 32—35 und vergl. m. Abhandl. zur Kritik der LXX in dies. Zeitschr. Jahrg. V. 1 S. 80 Anm. 1.

widmeten eigenen Abschnitt in der Einleitung zum 2. Bande (S. 21 ff.) und staune über die Fülle von Details, welche dort in wenigen Seiten zusammengedrängt!

Doch seien wir getrost! Die Zeit rückt heran, wo die alexandrinische Version im Geiste Humphrey Hody's ganz und nach allen Seiten bearbeitet werden wird. Das in der Recension der zweiten Auflage von Hitzig's Jeremia ausgestreute Samenkorn (vgl. diese Zeitschr. Jahrg. X 3, S. 327) hat bereits einen guten Boden gefunden: Wir nehmen die Göttinger gel. Anzeigen vom 17. Juni 1868 zur Hand und lesen da S. 237 folgende, von der dortigen philosophischen Facultät gestellte, ordentliche Preisaufgabe:

„Caussae et origines varietatis Textus hebraici et versionis Alexandrinae libri Jeremiae prophetae exponantur et quae prolatae sunt sententiae de dignitate et praestantia recensionis quam vocant Alexandrinae dijudicentur.“

Das ist ein schönes Zeichen des Fortschrittes auf diesem Gebiete biblischer Forschung, und ohne Zweifel werden sich Jünglinge genug finden an der Stätte des Meisters, welche begeistert mit einander um den Edelpreis ringen, der auch des Schweisses der Edelsten werth. Gerade hinsichtlich des Exodus wäre auch nach dieser Vorarbeit, vor welcher, so zu sagen, noch gar nichts geschehen [1]), eine umfassende und exacteste Vergleichung beider Texte noch zu wünschen, denn ich schmeichle mir durchaus nicht, überall gleich das Richtige herausgelesen zu haben; es werden nach mir Solche kommen, welche die kritische Wanne noch besser, weil schon länger als ich es gethan, zu handhaben verstehen: Mein Trost wird aber dann derjenige des alten Pataviners sein:

Nobilitate ac magnitudine eorum, meo qui nomini obficient, me consoler!

1) Das erklärt auch meine weitläufigere Auseinandersetzung der Sachlage bei den einzelnen Stellen; denn Hitzig's Erklärung des Jeremia wäre nothwendig auch dickleibiger geworden, wenn Movers nicht Bahn gebrochen hätte. Uebrigens freut es mich, dass z. B. auch Bertheau darüber klagt, er könne nicht so gedrängt schreiben wie Hitzig; (vgl. s. Vorw. zur Erklärung d. Richter S. VIII.)

IX.

Der Brief des Barnabas in altlateinischer Uebersetzung,

herausgegeben
von

A. Hilgenfed.

Der Ausgabe des Barnabasbriefs in meinem Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. III. Lips. 1866, ist die „Erklärung des Barnabriefs" von J. G. Müller, Leipz. 1869 nachgefolgt, welche bei übertriebener Hochschätzung des codex Sinaiticus einen sehr fehlerhaften Abdruck des Briefs bietet und bei aller Gelehrsamkeit nicht die richtige Ansicht über die Abfassungszeit des Briefs vertritt[1]). Mir selbst liegt es sehr am Herzen, die Mängel meiner Ausgabe zu verbessern. Für den Hauptmangel derselben halte ich es, dass ich im Drange der Zeit die altlateinische Uebersetzung nach Gallandi abdrucken liess, während schon der Abdruck nach Cotelier-Clericus besser gewesen wäre. Da konnte Tischendorf[2]). von der alten lateinischen Uebersetzung, deren grosse Unvollkommenheit er hervorhob, sagen: der Text derselben sei nicht nach den Ausgaben, auch nicht nach der von D. Hilgenfeld zu beurtheilen, „der sich in unwissenschaftlichster Weise begnügt hat, ihn jetzt noch zu wiederholen, wie er vor 200 Jahren edirt worden." Das ist nicht einmal der Fall, da ich wohl

---

1) Vgl. meine Anzeige in dem Literar. Centralblatt 1869, Nr. 42 und meine Abhandlung: Die Abfassungszeit und die Zeitrichtung des Barnabasbriefs, in dieser Zeitschrift 1869. I. S 115 f. Die Gründe für die Abfassung unter Nerva (97 u. Z) sind so einleuchtend, dass selbst Ewald in der zweiten Auflage seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters und in der Anzeige von Müller's Bearbeitung (Götting. Gel. Anz. 1869, Stück 50, S 1978 f.) umgestimmt worden ist.

2) Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Vierte Auflage Leipz. 1866, S. 92.

hier und da verbessert habe[1]). Und wenn ich das damals Versäumte jetzt nachhole, so mag jeder selbst urtheilen, ob die altlateinische Uebersetzung wirklich so unvollkommen ist, wie Tischendorf behauptet.

Die einzige Handschrift des lateinischen Barnabasbriefs ist ein codex Corbeiensis, aus welchem zuerst Hugo Menardus (1645) den Brief herausgegeben hat. Diese Handschrift ward nach Sabatier[2]) in der Bibliotheca Sancti Germani zu Paris unter no. 625 aufbewahrt. Nach einer Mittheilung des Herrn Dr. Zotenberg in Paris führte die Handschrift in einem Kataloge, welcher um 1740 redigirt ward, die Numer 717 und ward bald mit deest bezeichnet. Unter andern Stücken der Pariser Bibliotheken und Archive, welche zur Zeit der Revolution verschleudert wurden, wird sie Dubrowsky erworben haben. Jetzt wird die Handschrift in der kaiserl. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg aufbewahrt. Muralt theilte in seiner Ausgabe des Barnabasbriefs (1847) einige Varianten mit. Aber erst durch den wirklichen Staatsrath Hrn. Dr. v. Hehn, Oberbibliothekar, habe ich eine genaue Vergleichung der Handschrift mit meiner Ausgabe erhalten, welche Hr. Dr. Bonnell in St. Petersburg die Güte hatte zu besorgen. Derselbe beschreibt die Handschrift so:

„Der mit Lat. Q. v. I. No. 39 bezeichnete Codex der kaiserl. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, in welchem sich 1) Liber Tertulliani de cibis iudaicis, 2) Epistola Barnabe und 3) Epistola Jacobi befinden, besteht aus 24 mit den Ziffern 70—93 bezeichneten Pergamentblättern in 4°, er ist also nur das Schlussfragment eines früher grössern Codex, und es fehlen von demselben die ersten 69 Blätter; dass das Blatt 93 das letzte ist, beweisen auch die auf dessen Rückseite stehenden Worte: „Amen dico vobis, si quid petieritis patrem in nomine meo dabit vobis.“ Zum Anfang des von Bl. 77 bis Bl. 89

1) Uebrigens habe ich den Ausfall Tischendorf's schon beantwortet in dieser Zeitschrift 1866. I. S. 84.

2) Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus Italica Tom. II. pars III. Paris 1751. p. 934.

reichenden Barnabas-Briefes ist am Rande bemerkt: „Hanc in lucem emisit Hugo Menardus.“ Die vorhandenen Blätter sind liniirt, 21 Zeilen auf jeder Seite, und diese ohne Lücken vollgeschrieben. Der frühere Besitzer Dubrowski hat in Paris wahrscheinlich nicht den vollständigen Codex, sondern nur die 24 Blätter erworben.“

Wenn ich nun den lateinischen Barnabasbrief genauer als bisher herausgeben kann, so liegt mir leider die editio princeps nicht vor. Ich kann überhaupt keine ältere Ausgabe als die von Cotelier-Clericus (1698) benutzen, also die frühern Berichtigungen des handschriftlichen Textes von den meinigen meist nicht anders unterscheiden, als so, dass ich jene mit emend., diese mit emendavi bezeichne. Hoffentlich wird nicht bloss die Kenntniss der Itala-Sprache, sondern auch die Text-Kritik des griechischen Barnabas-Briefs und die kritische Auffassung desselben durch diese neue Ausgabe des lateinischen Barnabas-Briefs etwas gewinnen.

Sancti Barnabae epistola catholica.

I. Avete, filii et filiae, in nomine domini nostri Iesu Christi, qui vos dilexit in pace.

magnarum et honestarum dei aequitatum abundantiam sciens esse in vobis, supra modum exhilarior beatis et prae-
5 claris spiritibus vestris, quod sic naturalem gratiam accepistis. propter quod plurimum gratulor mihi, sperans liberari, quia vere video in vobis infusum spiritum ab honesto fonte dei. cum persuasum mihi sit hoc et plenus sciam, quia dum ad vos adloquor multa mihi bona successerunt in via aequitatis
10 domini: ideo prorsus et ego cogor diligere vos super ani-

I. 1. 2. nostri Iesu Christi in graeco textu non exstat. — 2. vos. gr. ἡμᾶς. — 3. aequitate cod. — 3. abundantiam respondet graeco voc. ὑπερλίαν. — 4. exhilarior c. cod., exhilaror edd. — 7. ab honesto fonte dei, gr. ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου. tum om. οὕτως με ἐξέπληξεν ἐπὶ ὑμῶν ἡ ἐπιποθήτη ὄψις ὑμῶν. — 10. prosus emendavi, fors cod., fratres coni. Is. Voss. — cogor (vel cogitor?) emendavi, cogito cod. —

mam meam; quia magnitudo fidei et dilectio habitat in illo et spes vitae illius. cogitans ergo hoc, quia si mihi curae fuerit, ut vobiscum partiar ex eo quod accepi, futurum mihi talibus spiritibus servienti hoc in mercede, adpropiavi pauca vobis mittere, ut fidem vestram consummatam habeatis et scientiam. tres 5 sunt ergo constitutiones domini: vitae spes, initium et consummatio. propalavit enim dominus per prophetas quae praeterierunt et futurorum dedit nobis initia scire. sicut ergo locutus est, honestius et altius accedere ad aram illius. ego autem non tamquam doctor, sed unus ex vobis demonstrabo pauca, per 10 quae in plurimis laetiores sitis.

II. Cum sint ergo dies nequissimi, et contrarius habeat huius saeculi potestatem, debemus adtendentes inquirere aequitates domini. fidei ergo nostrae adiutores timor et sustinentia, quae autem nobiscum pugnant patientia est et continen- 15 tia. haec cum apud dominum permanent caste, conlaetantur illis sapientia et intellectus. adaperuit enim nobis per omnes prophetas, quia non utitur nostras neque hostias neque victimas neque oblationes, haec dicens: Quo mihi multitudinem sacrificiorum vestrorum? dicit dominus. plenus sum holocau- 20 stomatibus arietum et pinguaminibus agnorum et sanguinem

---

1. 2. gr. ἐγκατοικεῖ ὑμῖν ἐν ἐλπίδει ζωῆς αὐτοῦ. — 2. quia si emend., quasi cod. — mihi cure cod., curae mihi edd. — 4. spiritibus servienti emendavi, spiritus servientes cod., spiritu servienti coni. alii. — adpropiavi non mutandum, cf. Roensch. Itala und Vulgata p. 181 sq. — 6. 7. recte vertuntur graeca. τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος. quae cod. Sin. addidit non sunt recipienda: τρια ουν δογματα εστιν κυριου· ζωη [πιστις] ελπις· αρχη και τελος [ημων και δικαιοσυνη κρισεως αρχη· καὶ τελος αγαπη ευφροσυνη και αγαλλιασεως εργων εν δικαιοσυναις μαρτυρια]. haec J. G. Mueller et Ewaldus frustra componere conati sunt. — 7. quae emend., qui cod. — post: quae praeterierunt om. καὶ τὰ ἐνεστῶτα. — 8. scire, gr. γνώσεως, Muellerus defendit Sin. γευσεως. — post: initia scire om. ὧν τὰ καθ᾽ ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα. — 9. honestius fort. debemus honestius, gr. ὀφείλομεν πλουσιώτερον. —

II. 13. 14 aequitates c. edd., equitatis cod. — 14. adiutores emend., adiutor est cod. — 16. caste (ἁγνῶς) emend., casta cod. et edd. — 18. 19. nostras neque hostias neque victimas neque oblationes c. cod., nostris hostiis neque victimis neque oblationibus edd. —

taurorum et hircorum nolo, nec si veniatis videri mihi. quis enim exquisivit haec de manibus vestris? calcare aulam meam non adicietis. si attuleritis mihi similaginem, vanum; supplicamentum exsecratio mihi est. numenias vestras et sab- 5 bata et diem magnum non sustineo; ieiunium et ferias et dies festos vestros odit anima mea. haec ergo vacua fecit, ut nova lex domini nostri Iesu Christi, quae sine iugo necessitatis est, humanam habeat oblationem. dicit iterum dominus ad illos: Numquid ego praecepi parentibus vestris, cum exierunt de 10 terra Aegypti, ut offerrent mihi hostias et victimas? sed hoc praecepi illis dicens: Unusquisque vestrum adversus proximum suum non habeat malitiam et iuramentum mendum non amet. intellegere ergo debemus, cum non simus sine intellectu, consilium benignitatis patris nostri; quia nobis dicit volens 15 nos similiter errantes quaerere, quemadmodum ad illum accedamus. nobis enim sic dicit: Sacrificium domino cor contribulatum, et humiliatum deus non despicit. certius ergo inquirere debemus, fratres, de salute nostra, ut ne nequam habeat introitum in nobis et evertat nos a vita nostra. III. di- 20 cit ergo iterum de his ad illos: Ut quid mihi ieiunatis, ut hodie audiatur vox vestra in clamore? non tale ieiunium elegi, dicit dominus, ut quis humiliet animam suam sine causa, neque si curvaveris quasi circulum collum tuum et saccum te circumdederis et cinerem straveris: nec sic celebrabis mihi ieiunium

---

II. 1. taurorum et hircorum (gr. ταύρων καὶ τράγων), c. cod., hircorum et taurorum edd. — videri (ὀφθῆναι) emend., videre cod. — 3. adiicietis edd. — 4. numenias c. cod., neomenias edd. — 4. 5. et sabbata cod. — 8. humanam. rectius Sin. μὴ ἀνθρωποποίητον. — iterum dominus c. cod., dominus iterum edd. — 10. offerent c. edd., offerrent cod. — 12. suum c. cod., om. edd. — 13. amet (ἀγαπᾶτε) emend., habet cod., habeat coni alii. — intellegere plerumque cod. — 15. nos similiter (ἡμᾶς μὴ ὁμοίως rectius Sin.) c. cod., scripta erant. fort. nos non similiter — 16. sic c. cod., om. edd. — domino c. cod., deo edd. — 17. et humiliatum deus non despicit, gr. ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν. vet. interpres propius ad Ps. LI, 19 accessit — 18. salute nostra c. cod., nostra salute edd. — ut ne nequam (ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς) emendavi, ut ne quando cod. et edd. — 19. evertat (ἐκσφενδονήσῃ) c. cod., avertat mendose nonnullae edd., etiam mea. — III. 24. mihi c. cod., om. edd. —

acceptum. ad nos autem sic dicit: Cum ieiunaveritis, solve omnem nodum iniustitiae et omnem consignationem iniquam dele, resolve suffocationes impotentium commerciorum, dimitte quassatos in remissionem et omnem cautionem malignam dissipa. frange esurienti panem tuum et egenos sine tecto induc in domum tuam; si videris nudum, vesti et domesticos seminis tui non despicies. tunc erumpet temporaneum lumen tuum, et vestimenta tua cito oriuntur. et praeibit ante te iustitia, et claritas dei circumdabit te. tunc exclamas, et deus exaudiet te; cum adhuc loqueris, dicet: Ecce adsum, si abstuleris a te nodum et suadelam malorum et verbum murmurationis et dederis esurienti panem ex animo. in hoc ergo, fratres, provi dens est et misericors deus, quia in simplicitate crediturus esset populus, quem praeparavit dilecto suo. ante ostendit omnibus nobis, ut non incurramus tamquam proselyti ad illorum legem.

IV. oportet ergo nos de instantibus multum scrutantes scribere, quae nos possint sanare. fugiamus ergo ab omni opere iniquitatis et odio habeamus errorem huius temporis, ut futuro diligamur. non demus animae nostrae spatium, ut possit habere potestatem discurrendi cum nequissimis et peccatoribus, ne quando similemus illis. consummata enim tentatio, de qua scriptum est, sicut Daniel dicit, adpropin-

III. 1. Cum ieiunaveris gr. Ἰδοὺ αὕτη νηστεία ἣν ἐγὼ ἐξελεξάμην, λέγει κύριος. vetus interpres propius accessit ad Jes. LVIII, 6. — ieiunaveritis c. cod., ieiunaveris emend. — 3. impotentium, gr. βιαίων. — 6. si c. cod., cum edd. — 8. oriuntur cod., orientur emend. — 10. a te (gr. ἀπὸ σοῦ) c. edd., ante cod. — 11. suadelam (cod. suadela) malorum. gr. χειροτονίαν, quasi a voc. χείρων derivatum esset. — 12. post: ex animo om. καὶ ψυχὴν τεταπεινωμένην ἐλεήσεις. — 14. ante c. cod., atque ante edd. — 14. 15. omnibus add. vet. int. —

IV. 17. nos c. cod., om. edd. — instantibus (τῶν ἐνεστώτων) emend., histantibus cod. — 18. nos (ἡμᾶς) emend., non cod. — 19. post iniquitates (ἀνομίας) propter homoeoteleuton exciderunt: μή ποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας. — 20. futuro, gr. εἰς τὸν μέλλοντα. — 20. demus edidi, debemus cod., sed erasa fere syllaba be. — 22. consummata c. edd., consumata cod. — 23. de qua c. cod., sicut edd. — Daniel, gr. Ἑνώχ. —

quavit. propter hoc enim dominus intercidit tempora et dies, ut acceleret dilectus illius ad hereditatem suam. dicit autem sic propheta: Regna in terris decem regnabunt, et resurget retro pusillus, qui deponet tres in unum. de regnis similiter. de 5 hoc ipso dicit iterum Daniel: Et vidi quartam bestiam, nequam et fortem et saeviorem ceteris bestiis marinis. et apparuerunt illi decem cornua, et ascendit aliud cornu breve in medio illorum et deiecit cornua tria de maioribus cornibus. intellegere ergo debemus. adhuc et hoc rogo vos 10 tamquam unus ex vobis, omnes amans super animam meam, ut adtendatis vobis et non similetis eis, qui peccata sua congerunt et dicunt, quia testamentum illorum et nostrum est. nostrum est autem, quia illi in perpetuum perdiderunt illud, quod Moyses accepit. dicit enim scriptura: Et fuit Moyses in 15 monte ieiunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus et accepit testamentum a domino, tabulas lapideas scriptas manu dei. sed conversi in idola perdiderunt illud. dicit enim dominus Moysi: Moyses, descende celerius, quoniam praeteriit legem populus tuus, quem eduxisti de terra Aegypti. et proie-20 cit Moyses tabulas lapideas de manibus suis, et confractum est testamentum eorum, ut dilectio Iesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius. propter quod adtendamus novissimis diebus. nihil enim proderit nobis omne tempus vitae nostrae et fidei, si non modo iniquum et futuras tentationes

---

1. intercidit emend, interdicit cod. — 2. dilectus c. edd., dilectas cod. — 2. autem c. cod., om. edd. — 4. pusillus c. edd., pusillis cod. — 4. 5. de regnis similiter. de hoc ipso dicit iterum Daniel vet. int., iam praecepto Daniele. ὁμοίως περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγει Δανιήλ gr. — 7. cornu c. edd., cornum cod. — 9. debemus. ὀφείλετε. — hoc (τοῦτο) c. cod. et. edd. prioribus, om. edd. nonnulli. — 10. omnes, gr. ἰδίως δὲ καὶ πάντας. — 13. nostrum est autem (ἡμῶν μέν) c. cod. (et Men.?), nostrum autem edd. pl. — 16. manu, gr. τῷ δακτύλῳ τῆς χειρός. — 18. Moysi: Moyses, etiam gr. scribendum est: Μωυσῇ· Μωϋσῆ. — quoniam c. cod., quia edd. — 19. post: Aegypti om. καὶ συνῆκεν. — 22. post: fidei illius om. πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι ἀφ' ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλιπεῖν, γράφειν ἐσπούδασα ἐγὼ περίψημα ὑμῶν. — 24. si non modo iniquum (fort. addendum: tempus) et futuras tentationes habeamus, gr. ἐὰν μὴ νῦν

habeamus. sicut decet filios dei, resistamus omni iniquitati et
odio habeamus eam. ergo considerate opera malae viae. non separatim debetis seducere vos tamquam iustificati, sed in unum
convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et
prosit. dicit enim scriptura: Vae illis, qui sibi soli intellegunt 5
et apud se docti videntur! simus spiritales, simus templum
consummatum deo; in quantum est in nobis, meditemur timorem dei et custodiamus mandata illius. dominus non accepta
persona iudicat mundum. unusquisque secundum quae fecit
accipiet. si fuerit bonus, bonitas eum antecedit; si nequam, 10
merces nequitiae eum sequitur. adtendite, ne quando quiescentes iam vocati addormiamus in peccatis nostris, et nequam accipiens potestatem nostram suscitet et excludat a regno domini. adhuc et illud intellegite, cum videritis tanta signa et
monstra in populo Iudaeorum, et sic illos derelinquit do- 15
minus. adtendamus ergo, ne forte, sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur.

V. propter hoc dominus sustinuit tradere corpus suum in
exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est
sparsione sanguinis illius. scriptum est enim de illo, quaedam ad 20
populum Iudaeorum, quaedam ad nos. dicit autem sic: Vulneratus est propter iniquitates nostras et vexatus est propter peccata
nostra. sanguine illius sanati sumus. tamquam ovis ad victimam
adductus est, et sicut agnus coram tondente se, sic non aperuit
os suum. supergratulari ergo debemus domino, quia et praeterita 25

ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις. modo respondet voc *νῦν* et non est mutandum in: odio. — 1. decet filios dei emendavi (gr. *ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ*), dicit filius dei cod. — post: resistamus om. *ἵνα μὴ σχῇ παρείσδυσιν ὁ μέλας. φύγωμεν.* — omni c. edd., omne cod. 5. soli c. cod. et (Men.?), solis edd. — 9. fecit (*ἐποίησεν*) emendavi, facit cod. et edd. — 10. accipiet c cod. et edd. pl., accipit mendose ed. mea I. — 13. suscitet et excludat, gr. *ἀπώσηται ἡμᾶς.* — 15. in populo Iudaeorum. sic ab hoc interprete redditur *Ἰσραήλ.* — derelinquit, (cf. c. XI et Roensch. l. l. p. 297) c. cod. et edd. prioribus, dereliquit edd. recentiores.

V. 23. sanguini mendose ed. mea I. — 25. 26. sic non aperuit os suum vet. int. add. ex Ies. LIII, 7. —

nobis ostendit et sapientes fecit, et de futuris non sumus sine intellectu. dicit autem: Non iniuste tenduntur retia avibus. hoc dicit, quia iuste periet homo habens viam veritatis, scientiam, et se a via tenebrosa non continet. adhuc et ad hoc
5 dominus sustinuit pati pro anima nostra, cum sit orbis terrarum dominus, cui dixit die ante constitutionem saeculi: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. quo modo ergo sustinuit, cum ab hominibus hoc pateretur, discite. prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetaverunt. ille
10 autem, ut vacuam faceret mortem et de mortuis resurrectionem ostenderet, quia in carne oportebat eum adparere, sustinuit, ut promissum parentibus redderet. et ipse sibi populum parans resurrectione facta in terris iudicabit ipse. ad finem docens populum Iudaeorum et magna signa et monstra faciens,
15 non crediderunt nec dilexerunt illum. tunc apostolos suos, qui incipiebant praedicare evangelium suum, elegit, qui erant super omne peccatum peccatores, ut ostenderet, quia non venit vocare iustos, sed peccatores. tunc ostendit se esse filium dei. si enim non venisset in carne, quo modo possent homines sanari?
20 cum respicientes solem, qui est opus manus dei, non possint radios eius diutius intueri. filius ergo dei ideo in carne venit, ut consummationem peccatorum definiret eis, qui persecuti sunt ad mortem prophetas illius. dicit autem Esaias: Plaga cor-

---

1. de futuris non sumus emend. Men., defuturus non simus. sumus cod. — 3. viam (ὁδόν) gr. ὁδοῦ. — 4. male interpungere solent edd.: et se a via tenebrosa non continet adhuc. et ad hoc etc. — 12. ut, gr. ἵνα καὶ. — populum, gr. τὸν λαὸν τὸν καινόν. — 12. 13. post: parans om. ἐπιδείξῃ. — 13. iudicabit ipse (αὐτὸς — κρινεῖ) emendavi, iudicabat illis cod. — 13. 14. ad finem docens (πέρας γέ τοι διδάσκων) emendavi, ad vitam ducens cod. et edd. — 14. faciens, gr. ποιῶν ἐκήρυσσεν. — 15. non crediderunt nec dilexerunt illum, gr. καὶ οὔπερ ἠγάπησαν αὐτόν. Sin. και υπερηγαπησαν αυτον, vulg. et Muellerus καὶ ὑπερηγάπησεν αὐτόν. — 19. post: homines om. βλέποντες αὐτόν. — 20. cum respicientes solem, qui est opus manuum dei, gr. οἵ γε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον, ἔργον τῶν χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα, ἐμβλέποντες (cf. Sin.). — 23. post: prophetas illius om. οὐκοῦν εἰς τοῦτο ὑπέμεινεν. — dicit autem Esaias Plaga corporis illius omnes sanati sumus (cf. Ies. 53, 5), gr. λέγει γὰρ ὁ θεὸς τὴν πληγὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. —

poris illius omnes sanati sumus; et alius propheta: Feriam pastorem, et dispargentur oves gregis. ipse autem voluit sic pati. dicit enim qui prophetat de illo: Parce animae meae a gladio, et: Confige clavis carnes meas, quia nequissimorum conventus insurrexerunt in me. et iterum dicit: Ecce posui 5 dorsum meum ad flagella, et maxillas meas ad palmas, faciem autem meam posui tamquam solidam petram.

VI. cum autem fecit dei praeceptum, quid dicit? Quis est qui contradicit? resistat mihi. quis aequalis futurus est mihi? propinquet puero dei. vae vobis, quia vos omnes veterescitis 10 tamquam vestimentum, et tinea devorabit vos. iterum dicit propheta: Tamquam lapis expositus est in adflictione. ecce mittam in fundamenta Sion lapidem pretiosum, electum. et quid dicit? Et qui crediderit in illum, non confundetur. in lapide ergo fides nostra? absit. sed quia in fortitudine posuit corpus 15 illius. dicit iterum propheta: Lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli. hic est dies, quem fecit dominus. quid ergo dicit? Circumvenerunt me conventus nequissimorum, vallaverunt me tamquam apes. et iterum dixit: Super vestem meam sortes miserunt. in carne 20 ergo incipiente illo venire, ante ostensa sunt, quae passurus erat. dicit ergo propheta ad Iudaeos: Vae animae iniquorum,

---

1. et alius propheta add. vet. int. — Feriam, gr. ὅταν πατάξω vulg. (cf. Matth. XXVI, 31), ὅταν πατάξωσιν Sin. — 2. dispargentur c. cod., dispergentur edd. — 3. post: pati om. ἔδει γὰρ ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. — 5. insurrexerunt (ἐπανέστησαν) c. edd., insurrexerit cod. —
VI. 9. quis aequalis futurus est mihi? ἢ τίς ὁ εἰκαζόμενός (gr. δικαζόμενός) μοι. — 10. veterescitis (cf. Roensch. Ital. und Vulg. p. 179) c. cod., veterascitis edd. — 12. adflictione (συντριβήν) c. cod., adflictionem edd. — 13. post: electum om. ἔντιμον. — 13. 14. Et qui dicit cod., gr. εἶτα τί λέγει; — 14. non confundetur (cf. Ies. XXVIII, 16), gr. ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. — 16. post: illius om. ὁ κύριος. λέγει γάρ Καὶ ἔθηκέ με ὡς στερεὰν πέτραν. — 17. post: anguli om. καὶ πάλιν λέγει. — post: dies om. μεγάλη καὶ θαυμαστή. — 18. post: dominus om. ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω ἵνα συνίητε, ἐγὼ περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν. — post: dicit om. πάλιν ὁ προφήτης. — 19. post: apes om. κηρίον. — 20. iterum dixit add. vet. int. — 21. venire, gr. φανεροῦσθαι καὶ πάσχειν. — 22. Iudaeos, gr. Ἰσραήλ. — iniquorum, quia, gr. αὐτῶν, ὅτι βεβούλευνται βουλὴν

quia dicunt inter se: Circumveniamus iustum, quia insuavis est nobis. et Moyses autem dicit ad illos: Haec dicit dominus deus: Intrate in terram bonam, quam promisit dominus Abrahae, Isaac et Iacob, et domini estote illius terrae, quae trahit
5 lac et mel. quid dicat sapientia, discite. Credite, inquit, in eum, qui in carne apparebit, Iesum. homo enim terra est, cum ex terra sit figmentum Adae. quid ergo dicit: In terram bonam, fluentem lac et mel? est benedictus dominus, quia sapientiam et sensum posuit in nobis absconditorum suorum.
10 dicit autem et per prophetas parabolam dominus. quis intelleget, nisi sapiens et diligens dominum suum? quia ergo, cum nos renovavit in remissionem peccatorum, fecit nos aliam figuram tamquam pueros habere, ut spiritu figuraret nos. nos enim, sicut dicit scriptura: Faciamus hominem ad ima-
15 ginem et similitudinem nostram, et supersit bestiis terrae et avibus coeli et piscibus maris. et dominus videns bonam figuram nostram dixit: Crescite et multiplicamini et replete terram. iterum vobis ostendam, quo modo nobis dicit. secundam figuram in novissimis fecit dominus: ecce facio no-
20 vissima tamquam priora. propter hoc ergo praedicavit propheta: Intrate in terram, quae trahit lac et mel, et dominabimini eius. quia ipse incipiebat apparere et in nobis habitare. templum enim domini inhabitatio cordis nostri est.

πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν εἰπόντες. — 1. quia (ὅτι) emend., qui cod. — 5. sapientia, gr. ἡ γνῶσις. — 6. Iesum c. edd., hu cod. — 6. terra est, gr. γῆ ἐστὶ πάσχουσα. — 8. est emendavi, et cod. — post: dominus om. ἀδελφοί. — 10. et per c. cod., per edd. — 11. sapiens, gr. σοφὸς καὶ ἐπιστήμων. — 12. renovavit (ἀνακαινίσας) emendavi, cognovit cod. et edd. — 13. spiritu add. vet. interpr. — 14. nos enim, sicut dicit scriptura, gr. λέγει γὰρ ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ υἱῷ. — 16. celi cod. (etiam alibi). — 17. multiplicamini et replete c. edd., multiplicat et replemini cod. αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε gr. — 18. post: terram om. ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν. — nobis emend., vobis cod. — dicit, gr. λέγει κύριος. — 19. fecit (ἐποίησεν) emend., dicit cod. — 21. 22. post: et dominabimini eius om. ἴδε οὖν ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα, καθὼς πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει· Ἰδού, λέγει κύριος, ἐξελῶ τούτων, τουτέστιν ὧν προέβλεπε τὸ πνεῦμα κυρίου, τὰς λιθίνας καρδίας καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας. — incipiebat apparere, gr. ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι. — 23. post: domini om. ἀδελφοί. —

dicit ergo iterum: Et quomodo apparebo deo domino meo et magnificabor? inquit: Confitebor in ecclesia fratrum meorum et decantabo tibi in ecclesia sanctorum. nos ergo sumus, quos induxit in terram bonam. quid ergo lac et mel? quia ab initio infans melle et lacte vivificatur, sic et per fidem 5 promissionis, verbo dum adnutrimur, sic vivificamur, dominatum agentes terrae. quis est, qui possit modo esse super bestias, aut super aves, aut super pisces? sentire debetis, quia superesse potestatis est, ut quis imperans dominus sit.

VII. intellegite ergo, filii dilecti, quia omnia bonus do- 10 minus ostendit nobis, ut sciremus, cui per omnia gratias agere debeamus. si ergo filius dei, cum sit dominus qui incipiet iudicare vivos et mortuos, passus est, ut plaga illius vivificaret nos: credamus, quia filius non poterat pati nisi propter nos. sed et potatur aceto et felle. audite, quemadmodum de 15 hoc significaverint sacerdotes templi. inscripta lege praecepti, ut si quis non ieiunaret ieiunium, morte moreretur, praecepit dominus: quia ipse pro peccatis nostris incipiebat vas spiritus sui offerre hostiam, ut et figuram, quae fuerat sub Isaac, qui oblatus est ad aram, consummaret. quid dicit propheta? Et 20 manducent de hirco, quem oblaturi sunt ad ieiunium pro omnibus peccatis. adtendite diligenter: Et manducent sacerdotes soli intestinum non lotum cum acetum. ad quid? quoniam

---

1. deo domino c. cod. et edd. prioribus, domino deo ed. mea I. — 2. 3. in ecclesia fratrum meorum, gr. *ἐν ἐκκλησίᾳ, ἐν μέσῳ ἀδελφῶν μου.* — 5. melle c. edd., mel. cod. — sic et (*οὕτως οὖν καὶ ἡμεῖς*) emendavi, sic ut cod. et edd. — 7. post: terrae om. *προειρήκαμεν δὲ ἐπάνω Καὶ αὐξανέσθωσαν καὶ πληθυνέσθωσαν καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων.* — 8. debetis, gr. *ὀφείλομεν.* — 9. dominus emend., domino cod. — post: dominus sit om. *εἰ οὖν οὐ γίνεται τοῦτο νῦν, ἄρα ἡμῖν εἴρηκεν πότε· ὅταν καὶ αὐτοὶ τελειωθῶμεν κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου γενέσθαι.* —

VII. 10. intelligite edd. — fili cod. — 11. cui (*ᾧ*) emend., cum cod. — 15. et potatur c. cod. et edd. prioribus, et cruci affixus potatur edd. recentiores. — 20. quid c. edd., qui cod. — 23. soli, gr. *μόνοι πάντες.* — cum acetum (cf. Roensch. l. l. p. 409 sq.) c. cod., cum aceto edd. —

me pro peccatis populi mei incipientem offerre corpus meum potabitis aceto cum felle, manducate vos soli, populo ieiunante, et plangite vos in cilicio et cinere. et ut ostenderet, quia ab illis debet pati, sic praecepit: Sumite hircos duos bonos
5 similes et offerte. et accipiant sacerdotes unum, holocaustum pro peccatis, alium autem in maledictionem. adtendite, quo modo figura Iesu ostendebatur. Exspuite in illum, inquit, omnes et pungite et imponite lanam coccineam circa caput illius, et sic in eremum ponatur, et cum ita factum fuerit,
10 adducat qui ferat hircum in eremum et auferat lanam et ponat illam in stirpem, quae dicitur rubus, cuius et fructus in agris adsuevimus invenientes manducare. huius stirpis dulces fructus inveniuntur. ad quid ergo hoc? adtendite: unum ad aram, alium tamquam maledictum. et quare is, qui male-
15 dictus, coronatus? quia videbunt illum tunc in illa die chlamydem habentem coccineam circa corpus et dicent: Nonne hic est, quem nos crucifiximus, fastidientes et conspuentes et compungentes? vere hic fuit, qui tunc se dicebat esse filium dei. sicut ergo similis, sic similes hircos et aequales, ut cum
20 viderint unum ex illis tunc patescentem, admirentur in similitudinem capri. ergo videtis figuram eius, qui passurus erat Ihesus. quare, et lanam in medio spinarum ponunt? figura Iesu ecclesiae posita, quia qui voluerit tollere lanam coccineam, oportet illum multa pati propter spinae nequitiam et coartatum

---

3. plangite vos cod. (κοπτομένοι pro κοπτομένου). — 4. sic praecepit. gr. πῶς οὖν ἐνετείλατο; προσέχετε. — 6. alium autem in maledictionem, gr. τὸν δὲ ἕνα τί ποιήσουσιν; ἐπικατάρατος, φησίν, ὁ εἷς. — 9. eremum (ἔρημον) emendavi, aram cod. — 10. adducat (ἄγει) emendavi, adducite cod. et edd. — qui ferat (ὁ βαστάζων) c. cod. et edd., fort. leg. qui fert. — lanam (τὸ ἔριον) addidi (cf. sequens voc. illam), om. cod. et edd. — 11. rubus. gr. ῥαχήλ. — 12. adsuevimus (adsuemus?) emend., adsumus cod. — invenientes, gr. ἐν τῇ χώρᾳ εὑρίσκοντες. — 14. quarei cod. — 19. sicut ergo similis, gr. πῶς γὰρ ὅμοιος ἐκείνῳ; — et aequales, gr. καλοὺς καὶ ἴσους. — 20. patescentem (ἐρχόμενον) emend., pascentem cod. et edd., fort. vet. int. legit νεμόμενον (pascentem) pro ἐρχόμενον. — 20. 21. similitudinem c. cod., similitudine edd. — 22. Ihesus c. cod., Iesu edd. — 24. nequitiam c. cod. et edd. prioribus, malitiam ed. mea I. —

sic dominari illius. sic, inquit, qui volunt me videre et attingere regnum meum, debent compressi et multa passi accipere.

VIII. quam autem figuram putatis esse, quia praeceptum est populo Iudaeorum, offerre vaccam homines, in quibus peccata consummata sunt, et occisam comburere, et tollere tunc *5 cinerem pueros et mittere in vasa fictilia et suspendere in ligno lanam coccineam et hyssopum, et sic spargere pueros circa singulas turbas populi, ut sanctificentur a peccatis? videte ergo, quo modo in simplitudine dicat vobis. vacca erat Iesus. qui offerebant homines peccatores, hi qui obtulerunt illum ad vi- 10 ctimam. qui sparserunt pueri, hi erant, qui nuntiaverunt nobis remissionem peccatorum et castitatem praecordiae nostrae, quibus dedit evangelii potestatem, qui sunt duodecim in testimonium tribuum, quia duodecim sunt tribus Iudaeorum. quare ergo et lana in ligno est? quia qui crediderit in illum, 15 vivet in perpetuum. quare in unum lanam et hyssopum? quia in regno illius dies erunt nequissimi et sordidi, quibus nos sanabimur. et propter hoc, dum sic fiunt, nobis lucida, illis autem obscura, quia non audierunt vocem domini.

IX. dicit autem de auribus, quo modo circumcidat aures 20 praecordiae nostrae. dixit per prophetam: Auditu auris exau-

---

2. passi c. edd., pati cod. —

VIII. 5. offere mendose ed. mea I. — sunt (εἰσὶν) c. edd., sint cod. — 6. 7. post: in ligno lanam coccineam om. ἴδε πάλιν ὁ τύπος ὁ τοῦ σταυροῦ καὶ τὸ κόκκινον. — 7. hysopum cod. (etiam alibi). — 9. in simplitudine (ἐν ἁπλότητι) emend., in similitudine cod. et edd. — vobis (ὑμῖν) c. cod., nobis edd. — 10. hii cod. (saepius). — illum c. cod., eum edd. — 10. 11. post: ad victimam om. εἶτα οὐκέτι ἄνδρες, οὐκέτι ἁμαρτωλῶν ἡ δόξα. — 12. praecordie nostrae cod., praecordii nostri edd. — 13. 14. qui sunt duodecim in testimonium tribuum (οὖσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν) emendavi, qui sunt duodecim, testimonium tribuum cod. et edd. — 14. post: tribus Iudaeorum om. εἰς τὸ κηρύσσειν. διὰ τί δὲ τρεῖς παῖδες οἱ ῥαντίζοντες; εἰς μαρτύριον Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, ὅτι οὗτοι μεγάλοι τῷ θεῷ — 15. post: in ligno est om. ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλῳ. — 16. vivet (ζήσονται) c. edd., vivit cod. — 18. post: sanabimur om. ὅτι ὁ ἀλγῶν σάρκα διὰ τοῦ ῥύπου τοῦ ὑσσώπου ἰᾶται. —

IX. 20. 21. aures praecordiae nostrae (praecordii nostri edd.), gr. ἡμῶν τὴν καρδίαν. — 21. dixit, gr. λέγει κύριος. — p. 275, 1. Auditionem

divit me. et iterum dicit: Auditionem audient qui longe sunt et quae feci scient. circumcidite, dicit dominus, aures vestras. et iterum dicit: Audi, Israel, quia haec dicit dominus deus tuus. et iterum spiritus domini prophetat: Quia qui vult 5 vivere in perpetuum, auditione audiat vocem pueri mei. et iterum dicit: Audi, coelum, et percipe auribus, terra, quia dominus locutus est. et iterum dicit: Audite verbum domini, principes populi huius, et iterum: Audite vocem clamoris in eremo. ergo circumcidit aures nostras, ut audito verbo 10 credamus. circumcisionem autem dixit non corporis. sed praeterierunt, quia angelus nequam docebat illos. dicit autem ad illos: Haec dicit dominus deus vester (hic invenio novam legem): Vae illis, qui seminant in spinis. circumcidite vos domino vestro (hoc est: audite dominum vestrum) et circumcidite 15 nequitiam de praecordiis vestris. dicit autem iterum: Ecce dicit dominus: omnes nationes sine circumcisione corporis sunt, hic autem populus sine circumcisione cordis est. sed etiam cum circumcisus est populus in signo. sed et Iudaeus et Arabs et omnes sacerdotes idolorum et Aegyptii. ergo et

---

(ἀκοῇ) c. cod., Auditione edd. — 1. qui c. edd., que cod. — 2. feci (ἐποίησα) emend., faciet cod. — aures, gr. καρδίας — 4. 5. Quia qui vult vivere, gr. Τίς ἐστιν ὁ θέλων ζῆσαι. — 7. post: locutus est om. ταῦτα εἰς μαρτύριον. — 8. et iterum c. cod. et edd. prioribus, et iterum dicit ed. mea I. — post: Audite om. τέκνα. — clamoris c. cod., clamantis edd. — 9. circumcidit (περιέτεμεν) emend., circumcidite cod. — nostras c. cod. (pr. m.), ubi v (vestras) super n scriptum est. — 10. post: credamus om. ἡ γὰρ περιτομή, ἐφ᾽ ᾗ πεποίθασιν, κατήργηται. — autem, gr. γάρ. — non corporis, gr. οὐ σαρκὸς γενηθῆναι. — 11. 12. dicit autem ad illos c. cod. et edd. prioribus, om. ed. mea I. — 12. hic c. cod., heic ed. mea I. — 13. Vae illis, qui seminant in spinis, gr. μὴ σπείρητε ἐπ᾽ ἀκάνθαις. — 14. hoc est: audite dominum vestrum add. vet. int. — 15. nequitiam de praecordiis vestris. gr. τὸ σκληρὸν τῆς καρδίας. post: vestris om. καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ μὴ σκληρύνητε. — dicit c. cod. et edd. prioribus, dixit ed. mea I. — 17. 18. sed etiam cum, gr. ἀλλ᾽ ἐρεῖς Καὶ μήν. — 18. cum c. cod., om. edd. — signo c. cod. et edd. prioribus, signum ed. mea I. — 19. sq, et Aegyptii. ergo et hi de testamento sunt, quos dicit filios Abrahae de omnibus gentibus, gr. ἄρα οὖν κἀκεῖνοι ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν εἰσίν, ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι

hi de testamento sunt, quos dicit filios Abrahae de omnibus gentibus. quia Abraham primus circumcisionem dedit in spiritu, quod prospiciebat in Iesum. circumcidit de domo sua homines trecentos octodecim, quia primatum trecenti sunt, et distinctione facta dicit decem et octo — habes in duabus litteris Iesum, — in quibus incipiebat habere donum. tunc dicit et trecentos — habes in una littera T crucem. scit hoc qui naturale donum doctrinae suae posuit in nobis. nemo aptius didicit a me verbum, sed scio quia digni estis. 5

X. quare autem Moyses dicit: Non manducabis porcinam, nec aquilam, nec accipitrem, nec corvum, nec omnem piscem, qui non habet in se squamam? tres accepit Moyses in conscientia sua constitutiones. ad summa dicit illis in secunda lege: Et disponam ad populum hunc aequitates meas. ergo non est mandatum dei, ne manducent; sed Moyses in figura locutus est illis. porcinam ergo ad hoc dixit: Non eris coniunctus hominibus talibus, qui cum luxuriant obliviscuntur dominum suum. porcus enim cum manducat, dominum non novit; cum esurit, tunc clamat, et cum accepit, iterum tacet. Nec manducabis, inquit, aquilam aut accipitrem aut corvum. hoc dicit: Non adiunges te nec similabis talibus hominibus, qui nesciunt per laborem et sudorem sibi acquirere escam, sed ra- 10 15 20

ἐν περιτομῇ εἰσιν. μάθετε οὖν, τέκνα ἀγάπης, περὶ πάντων πλουσίως. — 3. post: in Iesum om. λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα. 3—8. circumcidit de domo sua — in una littera T crucem, gr. λέγει γάρ Καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους. τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ γνῶσις; μάθετε ὅτι τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. τὸ Δεκαοκτὼ ΙΗ. ἔχεις Ἰησοῦν. ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει Καὶ τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν. — 7. scit hoc qui (οἶδεν ὁ) emend., scitote quia cod. — 8. aptius (γνησιώτερον) em. ed. Oxon., artius cod.

X. 10. manducabis, φάγεσθε. — 12. qui (ὅς) c. edd., quia cod. — 15. in figura, gr. ἐν πνεύματι. — 16. porcinam emend., porcinae cod. — 17. qui cum luxuriant. gr. οἵτινες ὅμοιοί εἰσιν χοίροις· ὅταν γὰρ σπαταλῶσιν. — 17. 18. post: dominun suum om. ὅταν δὲ ὑστερηθῶσιν ἐπιγνώσκουσιν τὸν κύριον. — 20. post: accipitrem om. οὐδὲ τὸν ἰκτῖνα. — 20. 21. hoc dicit add. vet. int. —

piunt alienam per suam iniquitatem et observant quasi in simplicitate ambulantes quem dispolient. sic aves istae solae sibi non acquirentes escam, sed pigrae sedentes quaerunt, quo modo alienas carnes devorent, cum sint pestilentiosae per
5 suam nequitiam. Non manducabis, inquit, muraenam nec polypum nec sepiam. non, inquit, similabis adhaerens talibus hominibus, qui in perpetuo impii et iudicati iam morti sunt. hi enim pisces soli maledicti sunt, non natantes, sicut reliqui, sed in ima altitudinis terra inhabitant. sed nec leporem
10 manducabis. ut quid dicit? non eris, inquit, corruptor puerorum nec similabis talibus. quia lepus singulis annis facit ad adsellandum singula foramina, et quotquot annos vivit, totidem foramina facit. sed nec beluam, inquit, manducabis. hoc est: non eris moechus aut adulter, nec corruptor, nec similabis
15 talibus. quia haec bestia alternis annis mutat naturam et fit modo masculus, modo femina. sed et quod dicit: Mustelam odibis, non eris, inquit, talis, qui audit iniquitatem et loquitur immunditiam. non, inquit, adhaerebis immundis, quae iniquitatem faciunt ore suo. de escis ergo Moyses, acceptis tri-
20 bus constitutionibus, in spiritu sic locutus est. illi autem secundum concupiscentiam corporis, tamquam de escis diceret, sic perceperunt. accepit autem earum trium constitutionum scientiam David et dicit: Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum — sicut pisces eunt in tenebras — nec in via

1. alienam c. cod., aliena (ἀλλότρια) coni. Cot. — 2. ambulantes quem dispolient, gr. περιπατοῦντες καὶ περιβλέπονται, τίνα ἐκδύσωσιν διὰ τὴν πλεονεξίαν. — sic. gr. ὡς καὶ. — 2. 3. solae, gr. μόνα διὰ κόπου. — 3. pigrae (ἀργὰ) c. edd., pigre cod. — 7. morti (τῷ θανάτῳ) emend., mortui cod. — 8. hi enim. gr. ὡς καὶ ταῦτα. — post: maledicti sunt om. ἐν τῷ βυθῷ νήχεται. — 9. terra c. edd., terre cod — 10. dicit add. vet. int. — 13. beluam c. cod., belluam edd. — 15. post: talibus om. πρὸς τί. — 16. 17. sed et quod dicit: Mustelam odibis, gr. ἀλλὰ καὶ τὴν γαλῆν ἐμίσησε καλῶς. — 17. obidis cod. — 17. 18. qui audit iniquitatem et loquitur immunditiam, gr. οἵους ἀκούομεν ἀνομίαν ποιοῦντας τῷ στόματι δι' ἀκαθαρσίαν. — 18. inquit add. vet. int. — quae emend., qui cod. — 18. 19. iniquitatem faciunt c. cod., faciunt iniquitatem edd. — 19. post: ore suo om. τὸ γὰρ ζῶον τοῦτο τῷ στόματι κύει. — 24. in tenebras, gr. ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη. —

peccatorum stetit — sicut qui videntur timere et exerrant tamquam porcus — nec in pestilentiae cathedra sedit — sicut aves, quae sedent ad rapinam. habetis consummatim de escis, sed dicit Moyses: Manducabitis omne quod ruminat, hoc est: qui esca accepta scit eum qui se pascit, in se refrigerari. 5 bene dicit, providens mandatum. quid ergo dicit? adhaerete eis, qui tenent distinctum sermonem in corde suo, et cum eis, qui locuntur aequitates domini, cum eis, qui sciunt, quia assidua lectio utilis est. videte, quo modo spiritaliter legem constituit Moyses. sed unde illis haec intellegere? nos autem 10 intellegentes mandata loquimur, sicut voluit dominus.

XI. quaeramus, si curae fuerit domino ostendere de aqua et de cruce. de aqua scriptum est ad populum Iudaeorum, quo modo tinctionem, quae adfert remissionem peccatorum, non recipiant, sed sibi instituant. dicit ergo propheta sic: 15 Horruit coelum, et in hoc plurimum expavit terra, quia duo mala fecit populus hic: me derelinquerunt fontem aquae

---

1. timere. gr. φοβεῖσθαι τὸν κύριον. — 2. tamquam in cod. super voc. sicut scriptum est. — 3. consummatim (τελείως) emend., consummatam cod. — de escis. gr. καὶ περὶ τῆς βρώσεως. — 4. omne quod ruminat, gr. πᾶν τὸ διχηλοῦν καὶ μαρυκώμενον. — hoc est, gr. τί λέγει. — 5. in se refrigerari. gr. καὶ ἐπ' αὐτῷ ἀναπαυόμενος εὐφραίνεσθαι δοκεῖ. — 6. post: adhaerete om. μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον. — 7. eis, qui tenent distinctum sermonem in corde suo, gr. μετὰ τῶν μελετώντων ὃ ἔλαβον διάσταλμα ῥήματος ἐν τῇ καρδίᾳ. — 8. locuntur c. cod., loquuntur edd.— aequitates c. edd., equitas cod. — post: domini om. καὶ τηρούντων. — 9. utilis est, gr. ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης καὶ ἀναμαρυκωμένων τὸν λόγον κυρίου. τί δὲ τὸ διχηλοῦν; ὅτι ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται. — spiritaliter c. cod., spiritualiter edd., gr. καλῶς. — 10. intellegere, gr. νοῆσαι ἢ συνιέναι. — nos autem, gr. ἡμεῖς δὲ δικαίως. — 11. post: dominus om. διὰ τοῦτο περιέτεμεν τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνίωμεν ταῦτα.

XI. 12. quaeramus c. cod., quaeramus ergo edd. — ostendere, gr. προφανερῶσαι. — 16. Horruit secundum LXX (ἐξέστη), gr. Ἐκστηθι. — expavit secundum LXX (ἔφριξεν), gr. φριξάτω. — 16. 17. duo mala, gr. δύο μεγάλα καὶ πονηρά. — 17. derelinquerunt (cf. c. 4 p. 269, 15) c. cod., dereliquerunt edd. — 17. sq. fontem aquaevitae, secundum LXX (πηγὴν ὕδατος ζωῆς), gr. πηγὴν ζωῆς. —

vitae et foderunt sibi lacus detritos, qui non possunt aquam portare. numquid petra eremosa est mons sanctus meus Sina? eritis enim tamquam alites pusillis ablatis. et iterum dicit Esaias: Ego antecedam te et montes aequabo et ostia aerea
5 contribulabo et seras ferreas confringam et dabo tibi thesauros obscuros, invisos, ut sciant, quia ego sum dominus deus inhabitans in altissima spelunca fortis petrae, et aqua illius fidelis. regem cum magnitudine videbitis, et anima vestra meditabitur timorem. et iterum David dicit: Erit, qui haec
10 facere coeperit, tamquam lignum, quod plantatum est iuxta tractus aquarum, quod fructum suum dabit tempore suo; et folia eius non decident. non sic impii, non sic, sed tamquam pulvis, quem abiecit ventus a facie terrae. propterea non resurgunt impii in iudicio, neque peccatores in consilio iustorum,
15 quoniam scit deus viam iustornm, et via impiorum peribit. sentire autem debetis, quo modo aquam et crucem in uno dono constituit. hoc ergo dicit: Felices, qui speraverunt in aquam et in crucem. mercedem in tempore suo tunc, inquit, reddam. modo autem quod dicit: Folia illius non decident,
20 hoc est, quia omnis sermo, qui exierit per os vestrum, erit in spem et resurrectionem multis. et iterum alius propheta dicit:

---

1. lacus (λάκκους) c. edd., lacum cod. — 1. 2. qui non possunt aquam portare vet. int. add. secundum LXX. — 2. petra c. edd., petre cod. — eremosa (ἔρημος) c. ed. Oxon., renuosa cod. — 3. alites (πετεινοῖ νοσσοὶ ἀνιπτάμενοι) emendavi, aliis cod. — 4. Esaias, gr. ὁ προφήτης. — aerea c. edd., herea cod. — 5. seras (μοχλοὺς) c. edd., serras cod. — 6. invisos, gr. ἀποκρύφους, ἀοράτους. — 7. inhabitans, gr. καὶ κατοικήσει. — 8. post: fidelis om. εἶτα τί λέγει ἐν τῷ υἱῷ; — 9. timorem, gr. φόβον κυρίου. — David, gr. ἐν ἄλλῳ προφήτῃ. — 12. decident c. cod., decident, sed omnia quaecunque faciet prosperabuntur edd., ἀποῤῥυήσεται, καὶ πάντα ὅσα ἂν ποιῇ κατευοδωθήσεται. — 13. abiecit, gr. ἐκρίπτει. — 13. 14. resurgunt, gr. ἀναστήσονται. — 15. deus, gr. κύριος. — 16. sentire autem debetis, gr. αἰσθάνεσθε. — 16. 17. in uno dono. gr. ἐπὶ τὸ αὐτό. — 17. ergo, gr. γάρ. — 17. 18. qui speraverunt in aquam et in crucem, gr. οἳ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ. — 19. quod (ὃ) emend., qui cod. — 20. qui exierit, gr. ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐξ ὑμῶν. — per os vestrum, gr. διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ.

Erat Iacob laudabilis super omnem terram. vas spiritus illius magnificat. deinde quod dicit? Erat flumen trahens a dextra, et ascendebant inde arbores speciosae; et quicunque ex illis manducaverit, vivet in perpetuum. hoc est: quia nos descendimus in aquam pleni peccatis et sordibus et ascendimus fructi- 5 bus pleni, in praecordiis nostris timorem et spem habentes in deum. ideo dicit: Et qui manducaverit, vivet in perpetuum.

XII. similiter et crucem significat in alio propheta dicente: Et quando haec consummabuntur? et dixit dominus: Cum lignum inclinatum fuerit et resurrexerit, et cum de ligno san- 10 guis stillaverit. habes iterum de cruce et de eo, qui incipit crucifigi. dicit autem iterum in Moysen, cum pugnaret populus Iudaeorum, et ciciderunt Iudaei ab alienigenis, ut illos commemoraret, dum oppugnantur, quia propter peccata sua traduntur in mortem, dixit in praecordiis Moysi spiritus: 15 Fac figuram crucis, quia si non crediderint in illum, in perpetuo oppugnabuntur. et iterum: Adscendit Moyses in aggerem et stans manus extendebat, et vincebant Iudaei. deinde cum deposuerat, vincebat Amalec. hoc ad quid? ut scirent quia non possunt liberari, nisi in cruce Christi speraverint. 20 et iterum dicit in alio propheta: Expandi manus meas tota die ad populum impersuadibilem et contradicentem viae iustae.

---

1. Erat (ἦν) emend., erit cod. — Iacob, gr. ἡ γῆ τοῦ Ἰακώβ. — terram (τὴν γῆν) emendavi, terram. terram cod. et edd. — vas, gr. τοῦτο λέγει· τὸ σκεῦος. — 2. quod c. cod., quid edd. — 4. vivet (ζήσεται) c. edd., vivit cod. — 7. deum c. cod., dominum edd., τὸν Ἰησοῦν gr. — post: deum om. ἐν τῷ πνεύματι. — ideo dicit: Et qui manducaverit, vivet in perpetuum. gr. καὶ ὃς ἂν φάγῃ ἀπὸ τούτων, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. τοῦτο λέγει· ὅς, ἄν φησίν, ἀκούσῃ τούτων λαλουμένων καὶ πιστεύσῃ, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

XII. 12. in Moysen (ἐν τῷ Μωυσῇ) c. cod., in Moyse edd. — cum pugnaret, gr. πολεμουμένους. — 13. et ceciderunt Iudaei add. vet. int. — 15. traduntur (παρεδόθησαν) emend., trahuntur edd. — 16. Fac, gr. ἵνα ποιήσῃ. — crucis, gr. σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν. — 17. et iterum add. vet. int. — 17. 18. Adscendit Moyses in aggerem. gr. τίθησιν οὖν Μωϋσῆς ἓν ἐφ' ἓν ὅπλον ἐν μέσῳ τῆς πυγμῆς. — 18. et stans, gr. καὶ στὰς ὑψηλότερος πάντων. — 18. et vincebant Iudaei, gr. καὶ οὕτως πάλιν ἐνίκα ὁ Ἰσραήλ. — 19. vincebat Amalec., gr. πάλιν ἐθανατοῦντο. — 20. in cruce Christi, gr. ἐπ' αὐτῷ. — 22. impersuadibilem c. cod., im-

iterum Moyses facit figuram Iesu, quia oportebat illum pati, et quia ipse vivificabit, quem illi putaverunt perdidisse. cadente enim populo Iudaeorum, quia iusserat dominus, ut morsu colubrae morerentur, quia praeteritio Evae per colubram fuerat,
5 voluit illos corripere, et ideo sic morti tradere, qui mandata eius praeterierunt. ad summam et ipse Moyses, qui praeceperat dicens: Non erit vobis neque conflatile neque sculptile, ipse fecit serpentem aereum, ut figuram Iesu ostenderet, et posuit inlustre et per praecones convocavit populum. et cum
10 venissent, rogabant Moysen, ut pro sanitate eorum dominum rogaret. tunc dixit illis Moyses, Cum aliquis ex vobis morsus fuerit, veniat ad colubram et speret, quoniam cum sit ipsa mortua, potest alios sanare, et sine mora curabitur. et ita faciebant. quid dicit iterum Moyses Ause filio Nave? ut
15 ostenderet Iesum esse filium dei, audiente populo, quia omnia pater ostendit de filio suo, clamavit Moyses filium Nave et imposuit illi nomen Iesus et dicit: Accipe librum in manu tua et scribe quae dicit dominus, quia amputabit a radicibus omnem domum Amalec filius dei Iesus in novissimis diebus.
20 ecce iterum Iesus, non filius Nave, sed filius dei in carne apparuit. iterum dicit David: Dixit dominus domino meo:

---

persuasibilem edd. — 1. iterum (πάλιν) emendavi, item cod. et edd. — 2. vivificabit (ζωοποιήσει) emend., vivificavit cod. — perdidisse, gr. ἀπολωλεκέναι ἐν σημείῳ. — 3. enim add. vet. int. — 6. et ipse (αὐτὸς) emendavi, ut ipse cod. — 7. dicens c. cod., dicit edd. — sculptile, gr. γλυπτὸν εἰς θεὸν ὑμῶν. — 8. ereum cod. — 9. inlustre (ἐνδόξως) emendavi, in cruce cod. et. edd. — 10. venissent. gr. ἐλθόντες οὖν ἐπὶ τὸ αὐτό. — post: ut om. περὶ αὐτῶν. — 11. tunc c. cod., et tunc edd. — 12. ad colubram, gr. ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἐπικείμενον. — speret, gr. ἐλπισάτω πιστεύσας. — 13. alios c. cod., alias edd. — 14. post: faciebant om. ἔχεις πάλιν καὶ ἐν τούτοις τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. — post: filio Nave om. ἐπιθεὶς αὐτῷ τοῦτο τὸ ὄνομα, ὄντι προφήτῃ. — 14. 15. ut ostenderet Iesum esse filium dei, audiente populo, gr. ἵνα μόνον ἀκούσῃ πᾶς ὁ λαός. — 16. de filio suo (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) emendavi, filio suo cod. et edd. — filium Nave, gr. Ἰησοῦ υἱῷ Ναυή. — 17. et imposuit illi nomen Iesus et dicit, gr. ἐπιθεὶς τούτῳ ὄνομα, ὁπότε ἔπεμψεν αὐτὸν κατάσκοπον τῆς γῆς. — 18. amputabit (ἐκκόψει) c. edd., amputavit cod. — 19. filius dei Iesus, gr. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. — 21. post: apparuit om. ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν, ὅτι χριστὸς υἱὸς Δαυείδ ἐστιν. — ite-

Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos sub pedibus tuis. et iterum dicit Esaias: Sic dicit dominus Christo, meo domino, cuius tenui dexteram: exaudient illum gentes, et virtutem regum corrumpam. videte, quo modo illum prophetae dominum, non tantum filium dicunt. 5

XIII. quaeramus igitur, si hic populus haereditatem capit, et testamentum in illis est aut in nobis. de hoc audite. sic scriptum est: Rogabat Isaac pro Rebecca uxore sua, quia sterilis erat. et Rebecca quaerebat a domino, quid portaret. et dixit illi dominus: Duae nationes in utero tuo sunt, et duo 10 populi ex utero tuo nascentur, et maior serviet minori. intellegite, qui sit Isaac, et quae Rebecca, et qui populus minor aut maior. iterum dixit Iacob Ioseph filio suo: Ecce dominus non fraudavit me ex genere tuo. perduc ad me filios tuos, ut benedicam illos. et adduxit Manassem et Ephraim. 15 volens autem Manassem benedici, quia maior erat, statuit illum ad dexteram patris sui. vidit autem Iacob in spiritu figuram populi, qui postea futurus erat, et convertit manus et transtulit dexteram supra caput Ephraim minoris et benedi-

---

rum dicit David, gr. *ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν, ὅτι χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν, αὐτὸς προφητεύει Δαυίδ.* — 3. meo c. cod., meo, meo edd. — 4. videte, gr. *ἴδε.* — *Δαυίδ*, gr. prophetae. — 5. non tantum filium, gr. *καὶ υἱὸν θεοῦ.*

XIII. 6. quaeramus igitur, gr. *ἴδωμεν δέ.* — 6. 7. post: capit om. *ἢ ὁ πρῶτος.* — 7. de hoc audite, gr. *ἀκούσατε οὖν περὶ τοῦ λαοῦ τί λέγει ἡ γραφή.* — 9. sterilis erat, gr. *στεῖρα ἦν καὶ συνέλαβεν.* — et Rebecca quaerebat, gr. *εἶτα ἐξῆλθεν Ῥεβέκκα πυθέσθαι.* — 9. quid portaret add. vet. int. — 11. ex utero tuo nascentur. gr. *ἐν τῇ κοιλίᾳ σου, καὶ λαὸς λαοῦ ὑπερέξει.* — 12. intellegite, gr. *αἰσθάνεσθαι ὀφείλετε.* — qui sit c. cod., quis sit edd. — 12. 13. et qui populus maior aut minor, gr. *καὶ ἐπὶ τίνων δέδειχεν, ὅτι μείζων ὁ λαὸς οὗτος ἢ ἐκεῖνος.* — iterum dixit, gr. *καὶ ἐν ἄλλῃ προφητείᾳ λέγει φανερώτερον.* — 13. dixit c. cod. et edd. prioribus, dicit ed. mea I. — Josep cod. — 15. ut (*ἵνα*) emendavi, et cod. et edd. — 15. 16. Manassem (bis) c. cod., Manassen edd. — 15. Ephraim c. edd., efrem cod. — Manassem et Ephraim, gr. *Ἐφραῒμ καὶ Μανασσῆ.* — 16. 17. statuit illum, gr. *ὁ γὰρ Ἰωσὴφ προσήγαγεν αὐτόν.* — 17. patris sui c. cod., patris sui Iacob edd. (cf. graec.). — 18. post: futurus erat om. *καὶ τί λέγει;* — 19. supra c. cod., super edd. — Ephraim c. edd., efrem cod. — minoris, gr. *τοῦ δευτέρου καὶ νεωτέρου.* —

xit illum. et dixit Ioseph patri suo: Transfer manum tuam dexteram super caput Manasse, quia primitivus filius meus est. et dixit Iacob: Scio, fili, scio, sed maior serviet minori, sed et hic benedicetur. videte, quem voluerit esse primum, testa-
5 mento heredem. si ergo et per Abraham commemoratus est, habemus consummationem scientiae nostrae. quid ergo dicit Abraham, cum solus credidisset et positus esset in iustitia? Ecce posui te, Abraham, patrem nationum, quae credunt domino non circumcisae.

10 XIV. sed testamentum, quod iuravit parentibus ut daret populo an dederit, quaeramus. dedit. sed illi non fuerunt digni accipere propter peccata sua. dicit enim propheta: Et erat Moyses ieiunans in monte Sina, ut acciperet testamentum a domino, quadraginta diebus et quadraginta noctibus. et accepit
15 a deo tabulas scriptas manu dei, et ut accepit, deferebat ad populum, ut illis daret, et dixit dominus: Moyses, Moyses, descende celerius, quia populus tuus, quem eduxisti de terra Aegypti, praeteriit legem. et intellexit Moyses, quia fecerunt sibi iterum conflatile, et proiecit de manibas tabulus, et con-
20 fractae sunt. Moyses accepit, sed illi non fuerunt digni. quo modo acceperimus nos, discite. ille, cui nos in hereditatem, propter nos omnia sustinens apparuit, ut illi consummati sint in peccatis, et nos per illum hereditatem testamenti domini

---

1. patri suo, gr. *πρὸς Ἰακώβ*. — 2. Manassem cod., Manassae ed. — 3. Iacob, gr. *Ἰακὼβ πρὸς Ἰωσήφ*. — 4. 5. quem voluerit esse primum testamento (edd. testamenti) heredem c. cod., *ἐπὶ τίνων τέθεικεν, τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον* gr. — 5. si (*εἰ*) emendavi, sic cod. — 9. circumcisae c. edd., circumcisi cod. —

XIV. 13. 14. a domino, gr. *κυρίου πρὸς τὸν λαόν*. — 15. tabulas, gr. *τὰς δύο πλάκας*. — manu, gr. *τῷ δακτύλῳ τῆς χειρός*. — et ut accepit, gr. *καὶ λαβὼν Μωϋσῆς*. — 16. dominus, gr. *κύριος πρὸς Μωϋσῆν*. — 19. 20. et confractae sunt, gr. *καὶ συνετρίβησαν αἱ πλάκες τῆς διαθήκης κυρίου*. — 21. post: discite om. *Μωυσῆς θεράπω νῶν ἔλαβεν*. — 21. 22. ille cui nos in haereditatem, propter nos omnia sustinens apparuit. gr. *αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας*. — 21. ille (*αὐτὸς δὲ*) emendavi, illi cod., om. edd. — 23. sq. vetus int. legisse videtur: *καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντες διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν*. —

nostri Iesu accipiamas, qui in hoc paratus est, ut, adventu ipsius praecordia nostra, quae iam absumta erant a morte et tradita iniquitati, liberaret a tenebris et testaretur in nobis testamentum servorum suorum. scriptum est enim, quo modo illi pater mandaverit, ut nos liberaret a tenebris et pararet sibi populum sanctum. dicit ergo propheta sic: Ego dominus deus tuus vocavi te in aequitatem, tenebo manum tuam et fortem te faciam. dedi te in testamentum gentis et in lumen nationum, ut aperias oculos caecorum et educas de vinculis alligatos. scitote ergo, unde liberati sumus. et iterum propheta dicit: Posui te in lucem nationum, ut sit sanitas tua usque in novissimum terrae, sicut dicit dominus qui te liberavit deus. iterum propheta dicit: Spiritus domini super me, propter quod unxit me, bene nuntiare humilibus misit me, curare contribulatos corde, praedicare captivis remissionem et caecis visum, vocare annum domini acceptabilem.

XV. adhuc et de sabbato scriptum est in decem verbis, quibus locutus est in monte Sina ad Moysen: Sanctificate sabbatum domini manibus mundis et puro corde, et alibi dicit: Si custodierint filii mei sabbatum, tunc faciam misericordiam in illis. sabbatum dicit initium constitutionis: Et fecit deus die sexto opera sua et consummavit in die septimo et requievit in illo die. adtendite, filii, quid dicit: Consummavit in sex dies. hoc dicit, quia consummabit deus omnia in sex millia

---

1. Iesu c. cod., Iesu Christi edd. — adventu emend., adventum cod. — 3. iniquitati, gr. τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ. — 4. servorum suorum, gr. λαοῦ ἁγίου. — 5. nos liberaret c. cod., liberaret nos edd. — 7. equitatem cod., aequitate edd. — 8. testamentum gentis (διαθήκην γένους) emendavi, testimonium gentibus cod. — 10. post: alligatos om. καὶ ἐξ οἴκου φυλακῆς καθημένους ἐν σκότει. — 11. sanitas tua (εἰς σωτηρίαν) emendavi, sanctitas tua cod. et edd. — 14. humilibus (πτωχοῖς) emend., hominibus cod. — 16. vocare c. cod., et vocare edd. — post: acceptabilem om. καὶ ἡμέραν ἀποδόσεως, παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας.

XV. 18. post: ad Moysen om. κατὰ πρόσωπον. — 21. initium, gr. τὸ ἐν ἀρχῇ — 21. 22. die sexto, gr. ἐν ἓξ ἡμέραις — 23. post: in illo die om. καὶ ἡγίασεν αὐτήν. — 24. consummabit (συντελέσει) emend., consummavit cod. —

annorum. dies autem apud illum mille anni sunt. ipse mihi testis est dicens: Ecce hodiernus dies erit tamquam mille anni. unde scire debetis, quia in sex millia annorum consummabuntur omnia. et quid dicit: Requievit deus die septima?
5 hoc est: cum venerit filius illius et amputabit tempus iniquitatis et iudicabit impios et mutabit solem et lunam et stellas: tunc bene requiescet in die septima. ad summa hoc dicit: Sanctificabis illum diem manibus mundis et corde puro. quem ergo diem sanctificavit deus, quis potest sanctificare mo-
10 do, nisi qui sit mundus corde? in omnibus nos erravimus. vide ergo, quia refrigerans sanctificabit illum. et nos tunc poterimus sanctificare, ipsi sanctificati primum. ad summa dicit illis: Dies sollennes vestros et sabbata non sustineo. videte, quo modo dicit, non haec sabbata sibi nunc
15 accepta, sed quae fecit. et in die quo consummavit omnia, initium octavi diei faciet, qui est alterius saeculi initium. propter quod agimus diem octavum in laetationem, in quem et Iesus resurrexit a mortuis et apparuit et ascendit in coelos.

XVI. adhuc et de templo dicemus, quo modo erran-
20 tes in aedem spem habuerunt tamquam in dominum, qui

---

1. autem, gr. γάρ. — 3. unde scire debetis, gr. οὐκοῦν, τέκνα. — in sex millia annorum. gr. ἐν ἓξ ἡμέραις, ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν. — 4. et quid dicit add. vet. int. — 6. et lunam c. cod., lunam edd. — 7. summa c. cod., summam edd. — 8. diem add. vet. int. — 10. mundus c. cod., mundo edd. — nos emend., non cod — 11. vide (ἴδε) emend., videns cod. — quia (qui edd.) refrigerans sanctificabit (sanctificavit cod.), gr. ἄρα τότε καλῶς ἀναπαυόμενος ἁγιάζει. — post: illum om. ὅτε δυνησόμεθα αὐτοί, δικαιωθέντες καὶ ἀπολαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, οὐκέτι οὔσης τῆς ἀνομίας, καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ τοῦ κυρίου. — 11. 12. et nos tunc, gr. ὅτε. — 13. summa c. cod. et edd. prioribus, summam ed. mea I. — dies sollennes, gr. τὰς νεομηνίας. — sollennes c. cod., solennes edd. — 14. nunc (νῦν) emendavi, non cod. et edd. — 15. quo c. cod., suo edd. — consummavit, gr. ἀναπαύσας. — 16. octavi diei faciet (ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω) emendavi, octava diei facta cod., octava die facta edd. — 17 laetationem (εὐφροσύνην) emend., legationem cod. —

XVI. 19. dicemus, gr. ἐρῶ ὑμῖν. — gr. errantes, gr. πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι. — 20. tamquam gr. καὶ οὐκ.

illos fecit, quasi sit domus dei. aut forsitan tamquam ethnici consecraverunt illum in templo. sed quomodo dicat dominus, discite, vacuum faciens templum: Quis mensus est caelum palmo, aut quis totam terram pugno apprehendit? nonne mihi, dicit dominus, coelum thronus est, terra autem 5 scabellum pedum meorum est? qualem domum mihi aedificabitis, aut quis locus erit requietionis meae? unde cognoscitis, quia vana spes est illorum. et iterum: Qui deposuerunt templum hoc, ipsi illud et aedificabunt. et fit; dum enim belligerarent, depositum est ab inimicis. nunc et ipsi inimi- 10 corum ministri ab initio aedificant illud. iterum sicut incipiebat civitas et populus totus Iudaeorum tradi, propalavit. dicit enim scriptura: In novissimis diebus tradet dominus oves pascui et cubile et turrem eorum in exterminium. et factum est secundum quae dominus locutus est. quaeramus ergo, si 15 est templum dei. est, ubi ipse dicit facere et consummare. scriptum est: Et erit, septimo die consummato, aedificabitur templum deo praeclare in nomine domini. invenio, quia est templum. quo modo ergo aedificabitur in nomine domini? discite. antequam crederemus deo, erat habitatio nostra cor- 20 rupta et infirma, sicut templum, quod per manus aedificatur. quia pleni eramus adorationibus idolorum, et erat domus daemoniorum, propter quod faceremus, quae deo essent contraria. aedificabitur autem in nomine domini praeclare tem-

---

1. domus dei (οἶκον θεοῦ) emend., dominus deo (non: dei) cod. — aut forsitan (σχεδὸν γὰρ) c. cod., om. edd. — 1. 2. ethnici consecraverunt (τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν) emend., et hinc conservaverunt cod. — 4. apprehendit add. vet. int. — 5. nonne, gr. οὐκ ἐγώ. — 8. et iterum, gr. πέρας γέ τοι πάλιν λέγει. — 9. fit (γίνεται) emend., fiet cod. — 10. 11. nunc et ipsi inimicorum ministri, gr. νῦν καὶ αὐτοὶ (Sin. add. καὶ) οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται. — 11. edificant illut cod. — 12. post: civitas om. καὶ ὁ ναός. — propalavit, gr. ἐφανερώθη. — 14. pascui c. cod., pascuae edd. — 16. dei (θεοῦ) emendavi, deo cod. et edd. — 17. septimo die consummato, gr. τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης. — 18. deo (θεοῦ) cod. et edd., fort legendum est: dei. — 19. est templum c. cod., templum est edd. — 20. post: nostra om. τῆς καρδίας. — 22. quia pleni eramus, vet int. legit ὅτι ἦμεν πλήρεις. — adorationibus c. edd., adolationibus cod. — 24. praeclare add. vet. int. —

plum deo. adtendite et quo modo? discite, ut accipiatis remissionem peccatorum. cum crediderimus in nomine domini, non sumus iam tales, quales ab initio creati. propter quod in nobis vere deus inhabitat. quo modo? sermo fidei illius, vo-
5 catio promissionis illius, sapientia aequitatis, praecepta testamenti illius, in nobis prophetans ipse et in nobis habitans. quia cum sub servitute mortis eramus, aperiens ostium templi nostri, quod est os sapientiae, fecit de nobis domum incorruptam. qui enim concupiscit liberari, videt non
10 in hominem, sed in eo qui habitat, in illo miratur, quod nunquam tales sermones audierit eum dicentem neque ipse concupierit audire. hic est spiritaliter aedificatus.

XVII. quantum fuerit in simplicitate demonstrandi vobis non intermisi quicquam. si enim de instantibus ac
15 futuris scribam vobis, non intellegetis, quoniam in parabolis posita sunt multa. haec autem sic sunt. habes interim de maiestate Christi, quo modo omnia in illum et per illum facta sunt, cui sit honor, virtus, gloria nunc et in saecula saeculorum.

Explicit epistola Barnabae.

---

1. deo add. vet. int. — adtendite et quo modo? gr. *προσέχετε, ἵνα ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ἐνδόξως οἰκοδομηθῇ. πῶς;* — discite ut accipiatis, gr. *μάθετε, λαβόντες.* — 2. 3. non sumus iam tales. quales ab initio creati, gr. *ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι.* — 4. 5. vocatio c. edd., vocati cod. — 5. aequitatis, gr. *δικαιωμάτων.* — 6. testamenti c. edd., testa cod. — 8. quod est os sapientiae, gr. *ὅς ἐστιν στόμα.* — 8. 9. fecit de nobis domum incorruptam, gr. *μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν.* — 9. videt (*βλέπει*) emend., vivit cod. — in eo qui habitat, *εἰς τὸν ἐν αὐτῷ κατοικοῦντα καὶ λαλοῦντα.* — 10. in illo miratur, *ἐπ' αὐτῷ ἐκπλησσόμενος*, verbum finitum (miratur) pro participio, cf. quae notavi ad 4 Ezr. 10, 27. 11, 40. 12, 15, Mos. ass. VII, 20. 21. — 12. hic est spiritaliter aedificatus, gr. *τοῦτ' ἔστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ.* —

XVIII. 13. in simplicitate demonstrandi, gr. *ἐν δυνατῷ καὶ ἁπλότητι δηλῶσαι.* — 14. vobis (*ὑμῖν*) c. cod., nobis edd. nonnulli. — non intermisi quicquam c. cod. (non: quidquam), gr. *ἐλπίζει μου ὁ νοῦς καὶ ἡ ψυχὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μὴ παραλελοιπέναι τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν.* — 15. intellegetis c. edd. (intelligetis), intellegitis cod. — quoniam c. cod., quo modo edd. — 16—19. habes interim etc. add. vet int. —

Der lateinische Uebersetzer hat wohl Manches übergangen und abgekürzt, aber doch auch in dem Lateinischen etwas Ganzes geboten. Er hat wohl geändert, insbesondere Citate aus dem Alten Test. genauer nach den LXX gegeben[1]), den apokryphischen Henoch in den kanonischen Daniel umgesetzt (c. 4 p. 267, 33). Aber er hat doch im Ganzen treu übersetzt und manches Ursprüngliche bewahrt. Er überhebt uns der Mühe, uns mit dem Sinaiticus c. 1 p. 265, 6. 7 abzuquälen[2]). Auch berichtigt er, wie ich jetzt sehe, den Sinaiticus in der Hauptstelle c. 16 p. 287, 10 sq., wo er die Lesart der übrigen griechischen Hsch. bestätigt: *νῦν καὶ αὐτοὶ* (Sin. add. *καὶ*) *οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν* (den Tempel). Da ist um so weniger daran zu denken, dass die Römer selbst und römische Bauleute den Tempel zu Jerusalem wieder aufbauen werden, sondern um so mehr zu erklären, dass die den Römern, den Zerstörern des äussern Tempels Gottes unterworfenen Heiden-(Christen) den Gottes-Tempel geistig wiederherstellen werden.

Aber ist der lateinische Uebersetzer auch darin ursprünglich, dass er mit C. 17 abbricht? Müller (a. a. O. S. 344 f.) meint wirklich, dass der Brief des Barnabas hier ursprünglich zu Ende gewesen sei; nur habe nicht ein Späterer, sondern der Verfasser selbst späterhin den Schluss C. 18—21 hinzugefügt. Diese Ansicht lässt sich jedoch schwerlich behaupten. Allerdings bricht der Verfasser nach der Ausführung über das Vergangene ab, indem er das Gegenwärtige und das Zukünftige bei Seite lassen will. Aber einen eigentlichen Schluss

---

1) Vgl. c. 2. p. 266, 16. 17; c. 3 p. 267, 1 sq.; c. 11 p. 279, 16 sq. Hierher gehört auch die Voranstellung der octodecim vor die trecenti c. 9 p. 274, 4 sq. (vgl. LXX Gen. XIV, 14), wogegen der Urtext von der Voranstellung der *δεκαοκτὼ* vor die *τριακόσιοι* ausgegangen war.

2) Da stellt Müller so her: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωή, πίστις, ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχή· καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία.* Ewald: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν· κυρίου ζωὴ πίστις ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνης κρίσεως ἀρχή· καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία.*

macht er hier doch immer noch nicht. Erst nachdem er noch die andre „Erkenntniss und Lehre“ von den zwei Wegen, des Lichts und der Finsterniss, erschöpft, zu dem Theoretischen auch das Praktische hinzugefügt hat, schliesst er mit der Ermahnung C. 21, welche zuletzt auf den Anfang des ganzen Briefs zurückweis't. C. 1 hatte er verheissen: *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὀλίγα, δι' ὧν ἐν τοῖς παροῦσιν εὐφρανθήσεσθε.* C. 21 schliesst er: *διὸ μᾶλλον ἐσπούδασα γράψαι, ἀφ' ὧν ἠδυνήθην, εἰς τὸ εὐφρᾶναι ὑμᾶς.*

Nicht desshalb bricht der Uebersetzer mit C. 17 ab, weil hier der ursprüngliche Schluss des Briefs gewesen wäre, sondern weil C. 18—21 schon in einem besondern Buche *Δύο ὁδοὶ ἢ κρίμα Πέτρου* abgetrennt war.

Anzeigen.

Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua Itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiense conservato nunc primum typis edita. Londini MDCCCLXVIII. Fol. pagg. IV et 160.

In den Sitzungsberichten der kais. Akademie d. Wissenschaften (Philos.-hist. Kl. 56. Bd. Wien 1867, Juni. S. 168) wird ein zu London im J. 1853 als Handschrift gedruckter Catalogue of the manuscripts at Ashburnham Place mit dem Bemerken erwähnt, die Angaben desselben seien leider so allgemein, dass sie höchstens als Fingerzeige dienen könnten für solche, die einmal so glücklich sein sollten, Zutritt zu jener Bibliothek zu erhalten. Ob Letzteres seitdem irgend einem deutschen Gelehrten gelungen ist, wissen wir nicht zu sagen, wohl aber können wir die erfreuliche Thatsache bestätigen, dass jüngst aus den wissenschaftlichen Schätzen des angedeuteten Londoner Palastes ein Kleinod zur Veröffentlichung gelangt ist, über das wir hier eine kurze Anzeige geben wollen.

Das der britischen Aristokratie schon seit Jahrhunderten zukommende Verdienst, durch grossartige Munificenz die Wissenschaft zu fördern, hat in neuester Zeit der edle *Earl of Ashburnham* auf eine ausgezeichnete Weise an seinen Namen geknüpft und dadurch bethätigt, dass er von den sehr alten, ihm durch den französischen Bibliophilen Libri verkauften MSS. dasjenige, welches in dem Kataloge des Letzteren folgendermaassen verzeichnet war: ‚7. Leviticus et Numeri. Ms. sur vélin, en lettres onciales, à trois colonnes, in-folio carré, du V[e] siècle', in — soviel wir wissen — 120 Exemplaren ‚for private circulation' hat drucken und diese theils an Universitätsbibliotheken theils an einzelne Freunde der Wissenschaft als ein werthvolles und willkommenes Geschenk hat vertheilen lassen. Der Abdruck stellt einen ansehnlichen Folioband dar, welcher nächst dem Titelblatte das Facsimile einer (der 128.) Seite (Num. 23, 26 dixit ad Balac bis 24, 9 maledicti sunt) und 160 Seiten Text enthält. Auf jeder Folioseite stehen 3 Columnen zu je 27 Zei-

len; letztere enthalten, wenn sie vollgeschrieben sind, meistens 14 oder 15 Buchstaben, jedoch auch mehr oder weniger, von 12—18. Wo sich bei Abbruch einer Zeile weniger Buchstaben vorfinden, ist der Beginn eines Textabschnittes zugleich dadurch angezeigt, dass die nächste Zeile um einen bis zwei Buchstaben ausgerückt ist; mitunter geschieht die Markirung eines Abschnittes auch blos durch das Leerlassen eines Raumes von einigen Buchstaben auf derselben Zeile. Der Schreiber des Codex hat sich der fortlaufenden Uncialschrift ohne Wortabtheilung und ohne Interpunction bedient, welche Schrift mit der des Ranke'schen cod. Weingartensis eine grosse Aehnlichkeit aufzeigt, aber um eine Kleinigkeit niedriger ist, in der Gestalt mancher Buchstaben etwas von ihr abweicht und minder kräftig und regelmässig aussieht. Von Abkürzungen findet sich für auslautendes M (und zuweilen auch für die Endung *us*) eine dem vorhergehenden Buchstaben oben beigefügte nahezu gerade Linie, die in ein nach unten gekrümmtes Häkchen ausgeht; — ausserdem ds, dī, dō etc. für deus, dei, deo, — dns, dni, dno etc. für dominus, domini, domino. Da dem Abdrucke Vorbemerkungen über die Beschaffenheit des Codex nicht beigegeben sind, so lässt sich mit voller Sicherheit Näheres nicht angeben; nach dem Facsimile aber zu schliessen, ist jener eine sehr genaue Nachbildung der Handschrift.

Sie enthält eine nach dem Griechischen der LXX gefertigte, von der Vulgata durchaus verschiedene, altlateinische Uebersetzung des 3. und 4. Buches Mosis, deren 87 Blätter, von welchen jedoch diejenigen acht, die das Stück des Leviticus zwischen observationes 18, 20 und annorum 25, 16 umfassten, verloren gegangen sind, zu einer mindestens den ganzen Pentateuch enthaltenden grösseren Bibelhandschrift gehört haben, was aus den Eingangsworten des noch vorhandenen Fragmentes: ‚Explicit liber Exodus incipit Leviticum' und der Schlussnotiz desselben: ‚Explicit liber Numeri incipit Deuteronomium' deutlich hervorgeht. In Paris eingezogenen Erkundigungen zufolge hat, wie Ref. einer brieflichen Mittheilung entnimmt, wahrscheinlich Libri das Bruchstück eben in diesem Umfange gefunden und ist das Herausschneiden desselben aus einer Pentateuch- oder Octateuch-Handschrift schon früher erfolgt. Bestätigt sich dies, so würde vorläufig nur wenig Aussicht auf Wiedererlangung des Fehlenden vorhanden sein.

Dass der Schreiber des Codex nicht der Uebersetzer selbst gewesen ist, kann als sicher angenommen werden. Darauf deuten schon die sehr zahlreichen Schreibfehler hin. Im Leviticus z. B. steht salutem 2, 13 anst. salem, ecta 2, 14 anst. ericta, depositio 6, 2 anst. deposito, curare 6, 10 anst. crurale, emittet 6, 10 anst. immittet, ab initio 6, 11 anst. abitu, manus 8, 24 anst. manuum, hodiernum quid 10, 19 anst. hodie numquid, fortium 11, 36 anst. fontium, salvus 13, 40 anst. calvus, perseverat 14, 21 anst. pauperat, inpossionem 14, 24 anst. inpositionem, aperire 14, 36 anst. apparare, praeter genus sacerdotis 14, 48 anst. praetergressus sacerdos, novum 16, 22 anst. nonum, aportatus 25, 47 anst. aporiatus, disputetis 26, 15 anst. dissipetis, holera Num. 11, 20 anst. cholera, ibi 11, 32 anst. sibi u. s. w. — Ferner spricht dafür eine ganze Masse von Correcturen, deren Anbringung nicht den Translator, sondern den von einem vorliegenden Muster abschreibenden (nicht dem Dictanten nachschreibenden) Copisten zeigt, wobei zu erwähnen ist, dass dieser das Falsche nicht auszustreichen, vielmehr die Berichtigung desselben einfach durch das Nachfolgenlassen des Richtigen auszuführen pflegt. Vgl. Lev. 15, 28: si autem *de purgatione* depurgata fuerit [LXX: καθαρισθῇ] a fluxu, wo das falsche *de purgatione* ungetilgt stehen geblieben ist. 26, 36: et *reliquis* relictis [καταλειφθεῖσιν] ex vobis, wo *reliquis* hätte gestrichen werden sollen. Von einzelnen Wörtern hat der Ab-

19*

schreiber dieses Verfahren auch auf Sätze ausgedehnt, so dass nun im Codex halbe und ganze Verse zweimal dastehen, zuerst in falscher, dann in richtiger Uebersetzung. Uebrigens gibt es auch Belege für das gegentheilige Versehen, indem in Folge des Wiederkehrens der nämlichen Worte hie und da Versglieder übersprungen worden sind, z. B. in der alsbald anzuführenden Stelle, wo der Copist von dem 8. Verse gleich in den 10. gekommen ist. — Drittens erhellt die Nichtidentität des Anfertigers des MS. mit dem Uebersetzer daraus, dass Randbemerkungen in den Tenor des Textes mit hineingeschrieben sind. Dies ist Num. 11, 12 mit der ursprünglich ad marginem gesetzten zweiten Uebertragung geschehen, so dass von ὡσεί jetzt zwei Uebersetzungen neben einander stehen: Accipe eos in sinu tuo *quasi quemadmodum* nutrix lactantem. Noch deutlicher tritt das Verfahren Lev. 16, 8 hervor: Et inponit Aron supra duos hircos sortem (lies: sortes) *clerus* clerum unum domino et sortem (et) *clerum* unum ad dimissionem *pompeio* statuet eum vivum ante dominum. Hier hatte wahrscheinlich *clerus* [= κλήρους] nebst *clerum* und [apo] *pompeio* auf dem Rande gestanden, der Copist aber fügte, zugleich aus V. 8 in V. 10 sich verirrend, diese Glossen dem Texte mit ein.

Während derartige Unrichtigkeiten dem Abschreiber zur Last fallen, müssen dagegen andere, deren Zahl allerdings weit geringer ist, auf eine frühere Quelle zurückgeführt werden, auf das Falschsehen und das Fehlgreifen des Uebersetzers selbst. Dahin gehört z. B. Lev. 6, 17: non *mittetur* condita, wo anstatt πεφθήσεται irrthümlich von ihm πεμφθήσεται gelesen wurde. 25, 35: et *zelabit* frater tuus tecum, wo er ζηλώσεται anst. ζήσεται übertragen hat. Num. 18, 8: tibi dedi ea in *senectute* [γῆρας anst. γέρας]. 19, 16: qui tetigerit faciem *pueri* [παιδίου anst. πεδίου] vulnerati. — Ferner ist für εὐχή *oratio* anst. votum, für εὔχεσθαι *orare* anst. vovere, für ψυγμός *refrigeratorium* anst. siccatorium, für ἡνίκα *quia* anst. quando in folgenden Stellen gesetzt. Lev. 7, 6: et si *orationem* aut volens sacrificavit ... 27, 2: Quicumque *oraverit orationem*. 27, 8: secundum facultatem quam valet manus *orantis*. Num. 11, 32: et fecerunt [s]ibi *refrigeratoria* in circuitu castrorum. Lev. 26, 35: *quia* habitabitis in ea.

Der cod. Ashburnh. stimmt bisweilen theils in der Schreibung beibehaltener griechischer Wörter theils in den Lesarten mit dem Alex. der LXX zusammen. In jene Kategorie fallen Lev. 11, 19: et *arodium* [Vat.: ἐρωδιόν, Alex.: ἀρωδιόν]. 11, 29: mus et *corcodrillus* [Alex.: κορκόδιλος] terrenus. 11, 30: *calabotes* [Vat.: χαλαβώτης, Alex.: καλαβώτης] et lacerta et *sphalax* [Vat.: ἀσπάλαξ, Alex.: σπάλαξ m. sec.]. Der zweiten Kategorie sind beizuzählen Lev. 5, 19: insuper enim habebit indiligentiam, *indiligens fuit* ante deum, Alex.: ἐπλημμέλησε γάρ. πλημμέλησεν ἔναντι κυρίου. 26, 6 sq.: et perdam bestias malas ex terra vestra. *Et gladius non transiet in terra vestra* [Alex. add.: καὶ πόλεμος οὐ διελεύσεται διὰ τῆς γῆς ὑμῶν] et persequemini .. 26, 36: relictis ex vobis inducam *timore*[m], wo Vat. δουλείαν, Alex. aber διλίαν [i. e. δειλίαν] hat. Num. 11, 32: et tota die *in crastino* [Vat.: τὴν ἐπαύριον, Alex.: τῇ ἐπαύριον].

Von den zahlreichen Spracheigenthümlichkeiten der Version mögen aus dem Leviticus und dem am Fusse dieser Anzeige als Probe theilweise beigefügten 11. Cap. der Numeri hier einige stehen:

1. Orthographische. — capu*d* Lev. 1, 4. 10. 12. 3, 2. 8.. überall. — Elda*t*, Moda*t* Num. 11, 27. — my*th*ra (für mitra) Lev. 8, 9. — ne*c*lexerit 5, 17. 6, 4. ne*c*legentia 6, 31. 32. 9, 1. — o*v*viam Num. 24, 1. exacer*v*atus 11, 1. — spond*u*lus [σφόνδυλος] Lev. 5, 8. — co*l*iandri (für coriandri) Num. 11, 7. cha*l*adrionem (für charadr.) Lev. 11, 19. — propi*m*quus 25, 26. 49. adpropi*m*quare 2, 8. 10, 3. — un*c*xit 7, 26. un*c*xeris 6, 20. inun*c*xeris 7, 2. intin*c*xit 9, 9. — vice*n*simus 27, 5. sexage*n*simus 27, 3. — noctu*b*a 11, 14. — ba*s*-

sis 1, 15. 4, 7. — chrystal*i* Num. 11, 7. a*l*eum (für allium) 11, 5. — Umstellung, Einschub und Doppelung in *corcodrillus* Lev. 11, 29. — — suav*i*olentia 1, 9. 12. 13. 17. 22. . . überall. ad*i*ps 3, 16. — inqu*e*natio 7, 8. aqu*e*la 11, 13, sal*e*re 11, 21. — Oz*y*el (für Oziel) 10, 4. — *y*fi [οἰφί] 5, 11. *y*phi 6, 20. 7, 2, — obst*i*pnit 9, 24. — ed*o*lium 11, 34. robius (für rubeus) 13, 26. iec*o*r 3, 4. 10. 15 . . ö. — sacerd*u*s 1, 13. 15. 17. 2, 2 . . meistens. — pass*a*r 11, 15. invetere*s*cere 13, 11. — pr*ae*ssior 13, 30. *cae*drinus 14, 4. 6. s*ae*mel 16, 34. conpr*ae*hendere Num. 11, 23. s*ae*pellire 11, 34. faci*ae* Lev. 10, 2. muliebr*ae* 18, 22. incomposit*ae* Adv. 6, 2. — asp*a*rgere 4, 6. 17. 5, 9. 8, 30 . . ö. confr*a*ngere 2, 5. 11, 33. — didragch*i*ma 27, 3—5. didragh*i*mum Num. 3, 47. — ruct*u*are Lev. 11, 4. eruct*u*are 11, 3 4. 6. 7.

2. Lexikalische. — Seltener vorkommende Substantiva sind: *aeramentum* Lev. 26, 19. *divisamentum* [διχοτόμημα] 1, 8. *obligamentum* [δεσμός[26, 13. *tutamentum* [ἀσφάλεια] 26, 5. — *reburrium* [ἀναφαλάντωμα] 13, 42. 43. — *fibulatorium* 8, 8. *sacratorium* [ἁγιαστήριον] 12, 4. — *pectusculum* [στηθύνιον] 9, 20. 21. — *ustilago* [κατάκαυμα] 13, 24. 25. 28. — *adpretiatio* [συντίμησις] 27, 18. *detentio* [κατάσχεσις] 25, 24. *praeputiatio* [ἀκροβυστία] 12, 3. *requietio* [ἀνάπαυσις] 16, 31. *rumigatio* [μηκυρισμός] 11, 3. 4. 6. 7. 26. — *agna* [ἀμνάς] 5, 6. — *canistellum* [κανοῦν] 8, 2. 26. *lucunculus* [ἐγκρίς] Num. 11, 8 [1]). — *interanea* [ἐγκοίλια, ἐνδόσθια] Lev. 1, 9. 13. 4, 8. 6, 33. 8, 16. *rotunda* fem. [ἐγκρυφία] Num. 11, 8: et faciebant inde *rotundas* in foco (auch bei Scribonius 201 vorkommend.] — *aporia* Lev. 26, 16. *afedrus* 12, 5. *alphos* 13, 39. *catacarposis* 6, 4. *ortygometra* Num 11, 31. 32. — Adjectiva: *praecandidus* [ἔκλευκος] Lev. 13, 24. *reburrus* [ἀναφάλαντος] 13, 41. — Verba: *farinare* [φυρᾶν] 6, 21. *aporiari* [ἀπορεῖσθαι] 25, 47. *sabbatizare* 26, 35. *zelari* Num. 11, 29. — *adpretiare* [τιμᾶν] Lev. 27, 8. 12. 14. *contribulare* [συντρίβειν] 26, 13. *decalvare* [ξυρᾶν] 13, 33. 34. 14, 8. 9. *detabescere* [τήκεσθαι] 26, 29. *concolligere* [συνάγειν] Num. 11, 16. 22. 32. *superadicere* [προστιθέναι] Lev. 5, 16. 6, 5. — Die Doppelpräposition *abante* 10, 4: tollite fratres vestros *abante* faciem [ἐκ προσώπου] sanctorum extra castra. — Als Präpositionen gebraucht sind die Adverbia: *interius* m. Gen. 16, 2. 12 u. 15: *interius* veli [ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος]; — *retro* m. Acc. 17, 7: quibus ipsi adulterant *retro* [ὀπίσω] ea; — *secus* m. Acc. 1, 16: abiciet eas *secus* [παρὰ τό] altare; — *subtus* m. Acc. 15, 10: quae fuerint *subtus* [ὑποκάτω] eum.

3. Hinsichtlich der Bedeutung sind zu bemerken: *ara* und *arula* = πυρεῖον Lev. 10, 1. 16, 12. — *acceptor* = accipiter, Habicht, Lev. 11, 14. — *exceptio* = ἀφαίρεμα, 7, 4. 22. 24. — *confusio* = Scham. 18, 6—10 . . ö. — *conciliabulum* = ἔπαυλις 25, 31. — honor = παῤῥησία 26, 13. — *natio* = Geschlecht, γενεά 3, 17. 17, 7. — *omentum* [= λοβός] auris 14, 14. 17. 25. 28. — *regia* = αὐλή, atrium 6, 16. 26. — *spina* = ὀσφύς 8, 25. 9, 19. — *vulnus* = ulcus 13, 18—20. 22. 23. 27. — *suspirium* = μόχθος 25, 43. 46. 53. — *titulus* = στήλη 26, 1, 30. — *superpositus* = ἄρχων 18, 21. — *fictus* = πλάγιος 26, 21. — *infirmus* = ταπεινός 13, 3. 4. 20. 21. 25. 26. 14, 37. — *sibi mortuus* = θνησιμαῖος 11, 8. 11.

---

1) Im Codex steht dort: et erat sapor ipsius tamquam sapor *iu*cunculi ex oleo Ohne Zweifel ist *iu*cunculi aus *lu*cunculi verschrieben; denn das auch von Petronius gebrauchte Deminutivum von *lucuns* bezeichnete ein süsses, in Oel gesottenes Gebäck. Nonius Marcellus citirt p. 131 ed. Mercer. aus einer Komödie des Afranius die beiden Verse: Pistori nubat? cur non scriblitario, Ut mittat fratris filio *lucunculos*?

24—28. 31. 32. 35—40. 17, 15. — *pacificus* = σωτήριος 7, 5. 8. — *primitivus* = χίμαρος 4, 23. 24. 28. 29. 9, 3. 15. 10, 16. — *depilare* = ἀποκνίζειν, abrupfen 5, 8. — *manere* = κοιμᾶσθαι 14, 47. 15, 4. 18. 20. 24. 26. 33. — *nimis* = gar sehr, Num. 11, 10. 33. 13, 29. — *circa* = neben, Lev. 25, 47 (bis).

Indem wir die Flexions- und syntaktischen Besonderheiten des cod. Ashburnh. als hier zu weit führend übergehen, bemerken wir nur noch Folgendes. Der beinahe durchgängig darin auftretende Nom. Plur. *fili* für *filii* ist eine in Handschriften und Inscriptionen reichlich vertretene Licenz der Volkssprache. Ferner findet sich der Acc. Plur. mehrmals auf *-is* gebildet, von einem O-stamme aber zweimal auf *-us* (fili*us* für fili*os* Lev. 10, 4 bis), für welche letztere Formation bei Corssen[2]) (II. S. 197) die Analoga *annus*, *libertus*, *quinus*, *vivus* aus dem Zeitraume von 268—546 n. Chr. angeführt sind. Ebenfalls der Volkssprache zuzuweisen ist die Nominativform sacerd*us*, die in unserem Codex so häufig und auch anderwärts, neben cust*us*, nep*us*, pronep*us*[3]) vorkommt. Und wenn wir im cod. Ashb. Lev. 14, 54 den Gen. Sing. dom*os* lesen, so erinnert uns dies daran, dass Sueton (Oct. c. 87) schon von dem Kaiser Augustus bezeugt hat, derselbe habe, der Sprache des alltäglichen Lebens folgend, in seinen Autographen stets ‚*domos* genitivo casu singulari pro *domus*' gebraucht.

Ist nun aus diesen Eigenthümlichkeiten und denen gleicher Art, weil sie dem Vulgärlatein aller Provinzen mehr oder weniger gemein sein mochten, auf ein bestimmtes Land der Abfassung der in Rede stehenden Uebersetzung nicht zu schliessen, so treten doch neben diesen einige andere darin auf, von welchen es scheint, als deuteten sie auf Frankreich hin.

Hierzu ist vielleicht schon die öftere Wiedergabe (z. B. Lev. 6, 11: et expoliabit se *abitum* suum. 16, 24: et vestietur *abitum* suum) des griech. στολή durch *habitus* (franz. *habit*) zu rechnen; um so sicherer aber die vulgäre Auswerfung des V zwischen zwei Vocalen in der Form *paonem* (Lev. 11, 19), die späterhin in dem franz. *paon* sich fixirt hat, während der labiodentale tönende Reibelaut im italienischen *pavone* bewahrt blieb. Zu beachten ist, dass auch in den Casseler Glossen, deren romanischer Theil unbezweifelt der französischen Mundart angehört, Nr. 89 bei Diez[4]) die Wortgestalt *pao* aufweist. — Einen weiteren Fingerzeig gibt das zweimal (Lev. 6, 29: omnis *mascel* in his qui religionem observant manducabunt ea. 6, 36: omnis *mascel* de sacerdotibus manducabit ea) erscheinende *mascel* für masculus [= ἄρσην], die Grundform des französischen *mâle*, an der sich deutlich erkennen lässt, dass die lateinischen Deminutiva auf *ulus* im Französischen durch die Zwischenstufe mit der Endung *el* zu der jetzigen Endung *le* gelangt sind; vgl. articulus, articel, article; musculus, muscel, muscle; masculus, mascel, mascle, mâle. — Den festesten Haltpunct aber erhält die Annahme einer französischen Abkunft unserer Version in der so auffälligen Bedeutung, welche letztere dem latein. *vervex* beilegt. Daselbst nämlich lesen wir Lev. 4, 32: Si autem *vervecem* [LXX: πρόβατον] offeret munus suum pro delicto, feminam immaculatam offeret *eam* [αὐτό]. 33: Et inponet manum supra capud eius *quae* est delicti [τοῦ τῆς ἁμαρτίας] et occident *eam* [αὐτό] in loco .. 35: .. sicuti circumciditur adeps *vervecis* [προβάτου]. 5, 15: .. et offeret in neglegentia domino arietem immaculatum de *vervecibus*

---

2) W. Corssen, Ueber Aussprache, Vokalismus und Betonung d. latein. Sprache. 2. Ausg. 1. Band: Leipzig 1868. 2. Band: 1870.

3) a. O. II. S. 198.

4) Friedr. Diez, Altromanische Glossare berichtigt und erklärt. Bonn 1865, S. 75. 103 f.

[*ἐκ τῶν προβάτων*, was 5, 18 und 6, 6 de *ovibus* übersetzt ist]. Diese Umwandelung des Schafes in einen Hammel, dessen Bezeichnung noch dazu als Femininum auftritt, enträthselt sich durch die Thatsache, dass in Gallien zur Zeit des Ueberganges der römischen Volkssprache in die romanischen Dialekte das Schaf durch das feminine *vervex* (*verbex*, *berbix*) bezeichnet wurde, in Folge dessen es noch heute im Französischen *la brebis* heisst. Bezeugt ist jene Thatsache durch die Reichenauer Glossen, von denen Nr. 161: ‚oves *berbices*' und Nr. 10: ‚opilio custos ovium vel *berbicarius*' (daraus das franz. *berger*, Schäfer) lauten, wozu der Herausgeber [5]) bemerkt hat, die aus *vervex* entstandenen Wörter, provençal. *berbitz*, franz. *brebis*, italien. (unübl.) *berbice*, sardin. *barveghe*, *arvèghe*, seien alle gleichbedeutend mit *ovis* und desselben Geschlechtes und nur das walachische *berbeace* ein Masculinum. Vorstehende Spracherscheinungen berechtigen bei ihrem Zusammentreffen, wie es den Anschein hat, zu dem Schlusse, dass die in dem cod. Ashburnh. auf uns gekommene alttestamentliche Uebersetzung dem Lande der Gallier entsprossen ist.

Zum Schlusse lassen wir, um dem Leser von der Beschaffenheit und dem Wesen der Uebersetzung ein annäherndes Bild zu geben, eine Probe aus Num. 11 folgen und stellen den Septuagintatext daneben.

Cap. XI.

[1]*Καὶ ἦν ὁ λαὸς γογγύζων πονηρὰ ἔναντι κυρίου· καὶ ἤκουσε κύριος καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ, καὶ ἐξεκαύθη ἐν αὐτοῖς πῦρ παρὰ κυρίου καὶ κατέφαγε μέρος τι τῆς παρεμβολῆς.* [2]*Καὶ ἐκέκραξεν ὁ λαὸς πρὸς Μωυσῆν· καὶ ηὔξατο Μωυσῆς πρὸς κύριον, καὶ ἐκόπασε τὸ πῦρ.* [3]*Καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Ἐμπυρισμός, ὅτι ἐξεκαύθη ἐν αὐτοῖς* [Al. add.: *πῦρ*] *παρὰ κυρίου.* [4]*Καὶ ὁ ἐπίμικτος ὁ ἐν αὐτοῖς ἐπεθύμησεν* [Al.: *-σαν*] *ἐπιθυμίαν, καὶ καθίσαντες ἔκλαιον καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ εἶπαν Τίς ἡμᾶς ψωμιεῖ κρέα;* [5]*ἐμνήσθημεν τοὺς ἰχθύας οὓς ἠσθίομεν ἐν Αἰγύπτῳ δωρεάν, καὶ τοὺς σικύους καὶ τοὺς πέπονας καὶ τὰ πράσα καὶ τὰ κρόμμυα καὶ τὰ σκόρδα·* [6]*νυνὶ δὲ ἡ ψυχὴ ἡμῶν κατάξηρος, οὐδὲν πλὴν εἰς τὸ μάννα οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν.* [7]*Τὸ δὲ μάννα ὡσεὶ σπέρμα κορίου ἐστί, καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ* [Al. add.: *ὡς*] *εἶδος κρυστάλλου.* [8]*Καὶ διεπορεύετο ὁ λαὸς καὶ συνέλεγον καὶ ἤληθον αὐτὸ ἐν τῷ μύλῳ καὶ ἔτριβον ἐν τῇ θυΐᾳ καὶ ἥψουν αὐτὸ ἐν τῇ χύτρᾳ καὶ ἐποίουν αὐτὸ ἐγκρυφίας· καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου.* [9]*Καὶ ὅταν κατέβη*

[1]Populus autem murmurauit nequiter contra dnm, et audiuit dns et exaceruatus est in ira, et exarsit in illis ignis a dno et comedit partem quandam castrorum. [2]Et exclamauit populus ad Moysi, et orauit Moyses ad dnm, et cessauit ignis. [3]Et uocatum est nomen loci illius Incendium, quia exarsit in illis *ignis* a dno. [4]Et promiscui in illis concupi*erunt* concupiscentiam, et sedentes plorauerunt filii Istrahel et dixerunt: Quis nos cibabit carnem? [5]rememorati sumus pisces quos manducabamus in Aegypto gratis, et cucumeres et pepones et porros, cepas et aleum. [6]Nunc autem anima nostra arida est, nihil est enim nisi manna ante oculos nostros. [7]Manna autem tamquam semen coliandri est et species eius *sicut* species chrystali. [8]Et ambulabat populus et colligebant et molebant in mola vet terebant in mortario et coquebant in caccabo et faciebant inde rotundas in foco, et erat sapor ipsius tamquam sapor iucunculi ex oleo. [9]Et cum descenderet ros supra castra noctu, descendebat et manna supra castra.

[10]Et audiuit illos Moyses plorantes

5) Diez a. O. S. 7. 11. 47.

ἡ δρόσος ἐπὶ τὴν παρεμβολὴν νυκτός, κατέβαινε τὸ μάννα ἐπ᾽ αὐτῆς. [10]*Καὶ ἤκουσε Μωυσῆς κλαιόντων αὐτῶν κατὰ δήμους αὐτῶν, ἕκαστον ἐπὶ τῆς θύρας αὐτοῦ· καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ κύριος σφόδρα, καὶ ἔναντι Μωυσῇ ἦν πονηρόν.* [11]*Καὶ εἶπε Μωυσῆς πρὸς κύριον Ἵνα τί ἐκάκωσας τὸν θεράποντά σου, καὶ διὰ τί οὐχ εὕρηκα χάριν ἐναντίον σου, ἐπιθεῖναι τὴν ὁρμὴν τοῦ λαοῦ τούτσυ ἐπ᾽ ἐμέ;* [12]*μὴ ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔλαβον πάντα τὸν λαὸν τοῦτον ἢ ἔτεκον αὐτούς, ὅτι λέγεις μοι Λάβε αὐτὸν* [Al.: *αὐτοὺς*] *εἰς τὸν κόλπον σου, ὡσεὶ ἄραι τιθηνὸς τὸν θηλάζοντα, εἰς τὴν γῆν ἣν ὤμοσας τοῖς πατράσιν αὐτῶν;* [13]*Πόθεν μοι κρέα δοῦναι παντὶ τῷ λαῷ τούτῳ; ὅτι κλαίουσιν ἐπ᾽ ἐμοὶ* [Al.: *ἐμὲ*] *λέγοντες Δὸς ἡμῖν κρέα ἵνα φάγωμεν.* [14]*Οὐ δυνήσομαι ἐγὼ μόνος φέρειν τὸν λαὸν τοῦτον, ὅτι βαρύτερόν* [Al.: *βαρύ*] *μοί ἐστι τὸ ῥῆμα τοῦτο.*

per cognationes suas unumquemque in ianuis suis, et indignatus est in ira dns nimis, et Moysi videbatur malum.

[11]Et dixit Moyses ad dnm: Utquid malefecisti famulo tuo et quare non inueni gratiam apud te, ne inponeres impetum populi huius in me? [12]numquid ego concepi in utero hunc populum aut ego genui eos, quia mihi dicis: Accipe *eos* in sinu tuo, quasi quemadmodum nutrix lactantem, in terram quam iurasti daturum te patribus eorum? [13]Unde mihi carnem dare toto populo huic? quia plorant *ad* me dicentes: Da nobis carnem quam manducemus. [14]Non potero ego solus ferre populum hunc, quia *graue* est mihi hoc verbum.

Lobenstein. Rönsch.

v. Hofmann, J. Chr. K., Die heil. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, zweiten Theils zweite und dritte Abtheilung. Nördlingen 1864. 1866. V. und 431. IV. u. 365 S.

Dieser neueste Commentar zum ganzen Neuen Testament unterscheidet sich bekanntlich von den viel gebrauchten Werken de Wette's und Meyer's schon in formeller Beziehung dadurch, dass er eine durchgehend zusammenhängende und selbständige Rede führt — in dieser Beziehung, aber auch nur in dieser, an Ewald erinnernd. Während aber des Letzteren Erklärung der Paulusbriefe für die Wissenschaft fast unfruchtbar geblieben ist, um ihrer willkürlichen, selbstherrlich hingeworfenen, einer wirklichen Begründung meist entbehrenden Behauptungen willen, haben wir in Hofmann's Commentar trotz aller Auswüchse der darin befolgten Methode ohne Zweifel eine Fundgrube von exegetisch-werthvollen Erträgnissen und hermeneutischem Wissen vor uns. Anstatt des gespreizten Orakeltons begegnen wir hier einem durchaus redlichen Bemühen, den Grundgedanken grösserer Abschnitte und die in demselben enthaltenen einzelnen Momente richtig zu erfassen, die innere Gesetzmässigkeit und äussere Motivirtheit des Gedankenganges nachzuweisen und sich dabei zugleich mit den anderweitigen, nahe liegenden, aber vom Verfasser vermiedenen Wegen der Erklärung auseinander zu setzen. Dabei fällt sofort schon bei der Erklärung des ersten Briefes die etwas isolirte Stellung auf, welche der Verfasser in der Reihe der neueren Erklärer einnimmt. Nicht blos schliesst er sich im Gegensatze zu ihnen öfters älteren Commentatoren, wie namentlich Pott, an (S. 102), sondern er bekämpft auch vielfach die neuerdings herkömmlich gewordene Erklärung mit Glück, wie wenn er das 11, 3 gesetzte Verhältniss des Mannes zum Weibe (S. 233) nicht auf die christliche Heilsordnung, sondern auf Gottes Naturordnung zurückführt, oder wenn er gleich darauf, was von dem gottesdienstlichen Thun der Weiber gesagt ist, auf häusliche Andachtsübungen, nicht aber auf ein etwaiges, durch

14, 34—36 ausgeschlossenes Auftreten in der Gemeinde bezieht (S. 234 f.). Nicht minder empfiehlt sich die Ausführung, wonach 7, 21 besonders wegen des folgenden Verses dahin erklärt wird, dass der Apostel dem Sclaven anräth frei zu werden, nicht aber — wie unnatürlich genug die herrschende Auslegung will — selbst die gebotene Gelegenheit zum Freiwerden vorübergehen zu lassen (S. 155 f.). Ebenfalls überzeugend ist des Verfassers Nachweis, dass 3, 12 nicht von Lehrweisen, sondern von Personen die Rede ist (S. 72 f.), oder dass Stephanus und die Seinen sich mit einer gewissen Ausschliesslichkeit dem Betrieb des Collectenwerkes gewidmet haben (S. 412 f.). Am überraschendsten wird wohl unter dem vielen Neuen, was der Commentar bietet, immerhin S. 105 f. die Ausführung über den Sinn der dunkelen Rede παραδοῦναι τῷ σατανᾷ sein. Aber man wird gestehen müssen, dass der Verfasser auf bisher vielfach übersehene Schwierigkeiten aufmerksam gemacht und die Frage in eine neue Bahn übergeführt hat, wenn er nachweist, dass der aus jener Uebergabe folgende ὄλεθρος τῆς σαρκὸς schlechterdings nöthigt, an leiblichen Tod des Verurtheilten zu denken. Hier sei es erlaubt, einen Augenblick vorzugreifen auf den zweiten Brief, wo derselbe Fall wieder zur Sprache kommt, so gewiss als der Satan, zu dessen Vortheil die Sache nach 2 Cor. 2, 11 hätte ausschlagen können, derselbe ist, dem nach 1 Cor. 5, 5 das Fleisch zum Verderb anheimgegeben werden sollte. Wir glauben, dass die Ausleger — und dies gilt auch von Hofmann selbst in seinem, gleich zu besprechenden, Commentar zum zweiten Korintherbriefe — über diesen Punct zu rasch weggeschritten sind. Anerkanntermaassen ist 2 Cor. 2, 5—11 nicht mehr die Rede davon, dass der Sünder „dem Satan übergeben" werden solle. Paulus fügt sich in die „von der Mehrzahl" getroffene Strafbestimmung und tröstet sich dabei mit der Betrachtung, der von ihm anfänglich eingeschlagene Weg hätte ja leicht ein unvorhergesehen ungünstiges Resultat haben und dazu führen können, „dass wir übervortheilt würden vom Satan." Anstatt also, dass eine Maassnahme, wie sie früher in Rede stand, nur „zum Verderben des Fleisches" gedient hätte, eröffnet sich nachträglich die Möglichkeit, dass bei dem ganzen Handel Satan der allein und Alles gewinnende Theil gewesen wäre, indem er sich auch des „Geistes" bemächtigte, der doch nach 1 Kor. 5, 5 „gerettet werden sollte am Tage des Herrn."

Es ist bezeichnend für die Schranken der, schliesslich doch immer wieder dogmatisch gebundenen, Auffassung Hofmann's, dass die Bereicherung, welche die wissenschaftliche Erkenntniss des Paulinischen Lehrbegriffs aus unserm Commentar erfährt, unverhältnissmässig gering anzuschlagen ist. Der Verfasser erkennt keine historischen Vorbedingungen und Vermittelungen dieses Lehrbegriffs an, und so weiss er z. B. mit 15, 46 nichts anzufangen, weil der Einwurf, den dieser Vers beantwortet, nur dann verstanden wird, wenn man die Speculation über die beiden Adam zu Rathe zieht, welche sich der damaligen Theologie auf Grund des doppelten Schöpfungsberichts ergeben hatten.

Aber auch abgesehen davon, fühlt man sich auf Schritt und Tritt zur höchsten Vorsicht aufgefordert. So wenn Hofmann fast mit einer gewissen Liebhaberei neue Abschnitte und Abtheilungen im Text anzubringen versucht, oft wohl, wie S. 99, mit Recht, oft aber auch so, dass die Sache zum mindesten zweifelhaft bleiben wird, wie S. 129 f. 152 f. Noch öfter verführt ihn sein Scharfsinn zu gewagten, ja völlig unmöglichen Aufstellungen auf dem Boden der Satzverbindung, wie z. B. die abenteuerliche Stellung der Satzglieder in 15, 51 (S. 400), oder das Kunststück der Verbinduug von 15, 24—26 zu Einem Satze (S. 366 f.), was schon um der gezwungenen Deutung der drei ersten Wörter desselben nicht angeht. Ein Beispiel von allzu geistrei-

cher Deutung im Einzelnen bietet auch die Erklärung des Singulars 6, 5 (S. 125 f.)

Andererseits liefert wieder gerade die Einzelerklärung eine Fülle brauchbaren Stoffes. Der Verfasser versteht sich auf treffende Beobachtung unscheinbarer Züge, z. B. in Bezug auf die Erwähnung der Chloë (S. 15), auf richtige Bestimmung psychologischer Vorstellungen (S. 14), auf genaue Erkenntniss gemeindlicher Zustände und Sitten, z. B. in Bezug auf das Abendmahl (S. 253), auf glückliche Griffe in Betracht einzelner, scheinbar etwas verloren dastehender Wendungen und Motive, wie „bis dass er kommt" (S. 262), oder das Bleiben von Glaube, Hoffnung und Liebe (S. 316 f.). Zuweilen fühlt man sich auch von einer, das gewöhnliche Maass der heut zu Tage herrschenden Theologie überbietenden dogmatischen Unbefangenheit der Erklärung wohlthätig berührt, wie wenn „der Geist dieser Welt" keineswegs unmittelbar mit dem Satan in Verbindung gesetzt wird (S. 55), oder wenn die Engel 11, 10 geschichtlich erklärt werden (S. 242). Um so plötzlicher sieht man sich freilich mitten in den Bereich Erlanger Phantastik zurück versetzt, wenn der Fels 10, 4 Jehova bedeuten muss, als den „Felsen Israels" (S. 209), oder wenn die „für die Todten sich taufen Lassenden" 15, 29 immer noch keine Aufnahme finden (S. 377).

Fast noch mehr als in der Behandlung des ersten werden die Leser dieses Commentars im zweiten Briefe überrascht durch auffällige Abweichungen von der gangbaren Erklärung. Es tritt die Auseinandersetzung mit der exegetischen Tradition zuweilen sogar mehr als billig zurück hinter den neuern Ergebnissen der eigenen Methode. So vermisst man unter den Auslegern oft Baur, z. B. seine Erklärung der παῤῥησία 3, 12 („Der Apostel Paulus," S. 518 fg. 2. Ausg. II. S. 141 fg.). Dagegen erfreuen wir uns allerdings auch hier mancher neuen Errungenschaft. So ist die neue Redewendung 1, 9 richtig beurtheilt (S. 9), so wurde 2, 15. 16 treffend im Zusammenhang erfasst (S. 57), so in dem καπηλεύειν 2, 17 das tertium comparationis gut entwickelt (S. 58), die Gegensätze 3, 3 klar auseinandergesetzt (S. 63), der schwierige Vers 5, 16 fein und scharfsinnig zurechtgelegt (S. 153 fg.), der Unterschied von ἐγκρῖναι und συγκρῖναι 10, 12 kurz und bündig dargestellt (S. 258) u. s. w. Die freie Reproduction der leitenden Gedanken des ganzen Abschnittes bedingt die Einzelerklärung nicht selten zum grossen Vortheil der letzteren gerade an solchen Stellen, wo Meyer's Methode, die Begründung immer nur in der nächsten Nähe des zu begründenden Satzes zu suchen, zur gezwungenen Pedanterei wird, s. z. B. 13, 9 (S. 335). Besonders bewährt hat sich des Verfassers Sinn für Erfassung grösserer Zusammenhänge an der Stelle 6, 14—7, 1, die auf den ersten Anblick so fremdartig erscheinen will, dass der allezeit schnell fertige Ewald geradezu ein Intermezzo darin sieht. Bei Hofmann dagegen erscheint der Abschnitt im glücklichsten Zusammenhang mit dem Ganzen (S. 181 fg. 187). Ueberraschend und blendend ist ferner die Erklärung der nicht minder schwierigen Stelle 1, 17. 18. Nach Hofmann (S. 20—26) war die Gemeinde missmuthig über die Abänderung des Reiseplanes. Ehe nun Paulus den wahren Grund der Aenderung mittheilt, weist er zwei mögliche Vorstellungen ab, von denen die eine oder die andere zutreffen müsste, wenn das Missvergnügen begründet sein sollte. Entweder — dies ist die eine Voraussetzung, unter welcher die Korinther zur Unzufriedenheit berechtigt wären — ist der Apostel überhaupt wankelmüthig und leichtfertig, oder aber hat das rein Umgekehrte statt und Paulus darf so wenig wie der König Ahasver im Estherbuche von dem, was er einmal gesagt hat, wieder abgehen: also entweder ein unzuverlässiges Schwanken oder selbstgefälliger Eigensinn. Der zweite Fall ist also

der: soll etwa das Ja darum, dass gerade ich es spreche, Ja sein und bleiben? Hiernach ist ναί und οὔ Prädicat zu τὸ ναί und zu τὸ οὔ und liegt zugleich ein wesentlicher Nachdruck auf παρ' ἐμοί, welchem ein παρὰ τῷ θεῷ als Gegensatz gegenüberzudenken ist, wie aus dem folgenden Verse erhellt. Wer nicht den Eigenwillen, sondern den Willen Gottes als das Maasgebende der Beschlussfassung betrachtet, der spricht sein Ja immer nur unter dem Vorbehalt, dass Gott nicht nachträglich noch Nein dazu sage. Aber wie will diese Erklärung vor 1, 19. 20 bestehen? Und nicht minder schwierig wird in diesen Zusammenhange zu verstehen sein und bleiben, auch nach dem, was Hofmann (S. 28—32) zur Aufhellung des Verhältnisses beigetragen hat, die gleich darauf folgende Stelle 1, 21. 22. Die neue Auffassung des ganzen Satzbaues von 2, 5 ist in der ersten Hälfte ebenso beachtenswerth (S. 41), als in der zweiten rein unmöglich (S. 42. 43); unerträglich hart ist auch die Beziehung des ὃς ἔλαμψεν 4, 6 auf Christus (S. 102); ebensowenig wird sonst Jemand ausser Hofmann geneigt sein, das ἐξέστημεν 5, 13 auf die Stelle 2, 14 fg. zurückzubeziehen (S. 147). Eine gezwungene Ueberkünstlichkeit, zu welcher die ganze Methode unsers Erklärers nicht selten führt, gibt sich in der Auffassung des ἑτεροζυγεῖν 6, 14 (S. 182) oder des μέτρον θεοῦ 10, 13 (S. 264) zu erkennen. Auch wo der Verfasser mit neuen Absätzen und Abschnitten dem Sinne aufhelfen will, gewinnt man nicht selten nur den Eindruck des gewagten, ja unnöthigen Experiments, wie wenn πάλαι 12, 19 noch zu Vs. 18 gezogen wird (S. 318). Fast völlig unverständlich werden des Verfassers Ausdrücke, Verfahren und Resultate z. B. zu 5, 3 — gerade an einer Stelle, über die zuvor viel Richtiges gesagt war (S. 131).

Charakteristisch für diese Art von Auslegung sind demnach besonders solche Erklärungsweisen, welche überraschen, anregen, ohne doch wirklich zu überzeugen. So wenn der Verfasser der Lesart des Sinaiticus zu 7, 10 einen Inhalt abgewinnt, welcher die beiden sonst bestehenden Lesarten erklären soll (S. 200). Auch auf die eigenthümliche Erklärung von 4, 13 (S. 111 fg.) sei hingewiesen, oder auf die ganz neue Beziehung, in welche die Erwähnung der Flucht aus Damaskus 11, 32. 33 als etwas Unehrenhaftes, zu V. 30 gesetzt wird (S. 297 fg.). In dogmatischer Beziehung nimmt sich der Verfasser ebenso oft Freiheiten heraus, wie wenn er 1, 3 nicht blos vom Vater, sondern auch vom Gott Jesu Christi versteht (S. 1 fg.), oder aus 13, 4 den Begriff einer göttlichen Schwachheit gewinnt (S. 326), als er andererseits wieder gebunden erscheint und z. B. ängstlich die Persönlichkeit des heiligen Geistes wahrt (S. 86 fg. 88 fg.).

Die erheblichsten Schwierigkeiten bieten bekanntlich die Entstehungsverhältnisse des zweiten Korintherbriefes. Hofmann ist in dieser Beziehung ein Vertreter der einfachen, herkömmlichen Auffassung, wonach weder ein zwischen unseren beiden Briefen mitten inneliegender Besuch des Apostels in Korinth, noch gar ein neuer, verloren gegangener Brief anzunehmen wäre. Er erklärt unser Schreiben einfach aus den Wirkungen des ersten Briefes und aus des Titus persönlicher Kenntnissnahme von ihnen (S. 344). Insonderheit sei der Blutschänder auch im zweiten Briefe Gegenstand der Verhandlung (S. 347). Und in der That fordert 2 Kor. 7, 11. 12 so stark als möglich zu einer solchen Beziehung auf, dann aber sieht diese Stelle so gewiss auf 2, 5—11 zurück, als 7, 5 auf 2, 12. 13. Der Apostel durchfliegt den geschriebenen Brief von hinten nach vornen und nähert sich in seinem, dem Endcapitel von der Collecte vorangehenden Schlussabschnitte je länger je mehr dem Anfang seines ganzen Gedankenganges. Liegt aber die Sache so, so fällt allerdings jede Veranlassung, in 2 Kor. 2, 5—11 den Fall eines

zweiten Sünders besprochen zu finden, und Hausrath („der Viercapitelbrief des Paulus an die Korinther," 1870, S. 9) hat Recht, die Beziehung auch dieser Stelle auf den Blutschänder eine „übereinstimmende Annahme" zu nennen, d. h. die willkürlichen Phantasieen Ewald's von einem in öffentlicher Gemeindeversammlung schmähend aufgetretenen Feinde des Apostels einfach zu ignoriren.

Kürzlich hat Hausrath die zuvor nur gelegentlich von Weisse (Philosophische Dogmatik, I. S. 145) und mir (Herzog's Realencyklopädie, IX, S. 734) hingeworfene Vermuthung, es dürfte wohl 2 Kor. 10—13 vor 2 Kor. 1—7 (resp. 9) geschrieben sein, eingehendst zu begründen unternommen. Ohne mich hier über das Ganze seiner Beweisführung verbreiten zu wollen, beabsichtige ich Einen der hierfür in Betracht kommenden Puncte, welcher von Hofmann anders bestimmt wird, zum Schlusse noch in Untersuchung zu ziehen. Nach Hausrath (S. 13 fg) hätte Paulus nicht schon vor 1 Kor. 16, 5—8, sondern erst 2 Kor. 12, 14 20. 21. 13, 1 die Zusage gegeben, möglichst bald, also nicht etwa über Macedonien, wie 1 Kor. 16, 5, nach Korinth zu kommen; wenigstens hätten die Korinther diesen Eindruck aus jenen Worten empfangen Nun ist er aber noch ein halbes Jahr fern geblieben. Daher der Verdacht, er schreibe anders, als man lese oder verstehe 2 Kor. 1, 13. und fasse fleischliche Entschlüsse 2 Kor. 1, 17. Paulus dagegen erklärt, dass er φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι εἰς Κόρινθον gekommen sei 2 Kor. 1, 23 — ein Motiv, welches schon 12, 20. 13, 10 präformirt sei — ähnlich wie auch das 2, 1. 2 zur Sprache kommende andere Motiv, die Rücksicht auf ihn selbst, schon 12, 20. 21. In der That lässt sich mit nichts erweisen, dass das ἐβουλόμην 2 Kor. 1, 15 jenseits der Abfassung von 1 Kor. 16, 5 zu liegen kommen müsse (so Hofmann), so dass der Reiseplan der letzten Stelle bereits der geänderte würde (so Meyer). Aber nicht dass er diesen oder jenen Reiseplan aufgegeben, sondern dass er nicht nach Korinth gekommen war, wurde dem Apostel daselbst verargt, wie Krenkel richtig bemerkt (Paulus 1869, S. 229). Und eine weitere Selbsttäuschung ist es, wenn man zu merken glaubt, der Apostel sage 1 Kor. 16, 5 der Gemeinde etwas Unerwartetes, wesshalb ja Bleek, um den Eindruck von 2 Kor. 1, 12—2, 4 zu erklären, für den veränderten Reiseplan einen zweiten verloren gegangnen zwischen die beiden erhaltenen einschiebt (Einleitung, II, S. 406). Dieselbe Annahme eines zweiten verloren gegangnen Sendschreibens findet sich auch bei Hilgenfeld (Zeitschrift f. w. Th. 1864, S. 167. 1866, S. 345) und Krenkel (a. a. O. S. 224 fg.), früher auch bei Hausrath selbst. (Der Apostel Paulus, S. 107).

Es handelt sich um das ἔγραψα 2 Kor. 2, 3. Was meint Paulus damit? „Schon der Zusammenhang des ἔγραψα mit ἔκρινα bringt es mit sich, dass er einen Brief meint, welcher zu jenem Beschlusse in nächster Beziehung stand" (Hofmann, S. 37). Eben daraus schliesst die herkömmliche Auffassung, dass schon vor 1 Kor. 16, 5 Paulus den Korinthern seinen Entschluss, sie auf directem Wege zu besuchen, sei es in dem verloren gegangenen Briefe 1 Kor. 9, 5, sei es sonst wie, mitgetheilt habe. Aber τοῦτο αὐτό ist entweder Object von ἔγραψα und bezieht sich dann auf ἔκρινα, auf den Vorsatz des Apostels, nicht wieder zu seiner eigenen Betrübniss nach Korinth zu kommen, wie Hofmann mit vollem Recht gegen De Wette, Meyer und die gewöhnliche Erklärung geltend macht. Oder aber es ist mit Rückert und Hofmann zu übersetzen: „eben desswegen." In beiden Fällen würde allerdings das ἔγραψα leicht auf die Andeutung 2 Kor. 12, 21 bezogen werden können. Der Apostel will sagen, aus dem Briefe selbst, aus welchem die Korinther den Entschluss eines sofortigen Kommens im Allge-

meinen richtig herausgelesen hätten, hätten sie eigentlich schon entnehmen können, dass er, falls dieses sein Kommen ihm nur Verdruss bereiten würde, dasselbe lieber aufschieben werde. Dass demselben Aufschub aber auch Schonung gegen die Korinther zu Grunde liege, konnten sie abermals aus demselben Briefe 2 Kor. 12, 20. 13, 10 entnehmen, und so betrachtet lässt sich φειδόμενος ὑμῶν 2 Kor. 1, 23 allerdings auf jene Stellen zurückbeziehen, während die Ausleger gewöhnlich an 1 Kor. 4, 21 ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς erinnern.

Eine andere Betrachtung, durch welche sich die Argumentation Hausrath's ergänzen liesse, schliesst sich an die engeren Beziehungen an, die gerade zwischen unserem ersten Korintherbriefe und dem, unmittelbar auf ihn folgenden, „Vier-Capitel-Briefe" statt haben. Es ist unmittelbarer Nachklang von 1 Kor. 4, 10, wenn dem Paulus 2 Kor. 11, 19 ein ironisches φρόνιμοι ὄντες aus der Feder fliesst, und mit demselben ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω, womit er 1 Kor. 1, 31 seine kunstlose Lehrweise vertheidigt hat, vertheidigt er 2 Kor. 10, 17 sein auf der Ueberzeugung göttlicher Mission beruhendes Selbstgefühl gegenüber den Gegnern.

Dagegen schliesst sich eben hieran ein erstes Bedenken an, welches wir vorläufig noch gegen die Construction Hausrath's hegen. Wenn nämlich 2 Kor. 1, 12 die καύχησις des Apostels darin besteht, dass er οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ bei den Korinthern aufgetreten sei, so scheint dies unmittelbar auf 1 Kor. 2, 4 fg. zurückzusehen. Wenn somit ein vorhergehender Brief den Eindruck des Prahlerischen gemacht hat, so dass Paulus in unsrem zweiten Korintherbriefe sich in diesem Betreff zu vertheidigen Anlass findet, so kann das recht wohl unser erster Brief gewesen sein, dessen richtigen Sinn Paulus hier erklärt. Die Gegner deuteten dem Paulus nach Hofmann (S. 59) Stellen, wie 1 Kor. 4, 6—13. 9, 1—27 als eitles Pochen; der Apostel verweist als auf die Grundlage seiner wahren und berechtigten καύχησις auf die Ausführung 1 Kor. 2, 4 fg.

Eine zweite Bemerkung, welche diesem Theile der Argumentation Hausrath's noch im Wege stehen dürfte, ist folgende. Zwischen unserem ersten und zweiten Korintherbriefe muss eine grosse Unternehmung des Paulus statt gehabt haben, welche indessen unglücklich ausgelaufen war. Denn was der Apostel 1, 10 eine Errettung ἐκ τηλικούτου θανάτου nennt, wobei er die Hoffnung ausspricht, dass Gott ihn fürder vor solcherlei Gefahr behüten werde, lässt uns nicht an eine Todesgefahr im Dienste der Sache Christi, an irgendwelche „neue Glorie des Martyriums" (Hausrath, S. 17) denken, sondern eher, wie Hofmann darthut (S. 10) an das νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ 2 Kor. 11, 25. Ist dem aber so, so haben wir 2 Kor. 1, 10 noch den frischen Eindruck des erst kürzlich dem Wasser Entronnenen, während er an der späteren Stelle auch dieses Ereigniss bereits in die Geschichte seiner Calamitäten eingereiht hat, also objectiver betrachtet.

Wann hat Paulus diesen Schiffbruch erlebt? Schwerlich auf dem letzten Uebergange von Troas nach Macedonien, der sich nach 2, 13. 7, 5 ganz leicht vollzogen zu haben scheint. Hier ist nun der Punct, wo Krenkel's Hypothese einen neuen Anhaltspunct gewinnen dürfte, derzufolge jener 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2, aber nicht in der Apostelgeschichte bezeugte, kurze Aufenthalt des Apostels in Korinth nicht, wie gewöhnlich geschieht, vor unserm ersten Korintherbrief, sondern zwischen dem ersten und dem zweiten zu liegen käme. Damit wäre freilich der ganzen Sachlage eine überraschende und in ihren einzelnen Consequenzen beachtenswerthe Wendung ertheilt (S. 226 fg.), und unser Schiffbruch hätte auf dem ägäischem Meer, unmittelbar nach diesem, hier einzulegenden, korinthischen Besuche statt gehabt.

Ich selbst zweifle, ob diese Verhältnisse jemals mit hinlänglicher Sicherheit aufzuhellen sein werden. Mit um so grösserer Bestimmtheit kann die grosse innere Veränderung constatirt werden, welche das in Rede stehende „ungeheure Schicksal" (Hausrath, S, 15) in dem Apostel herbeigeführt hat. Krenkel weist darauf hin (S. 231), und auch ich habe schon früher („Judenthum und Christenthum," 1867, S. 565 fg.) eingehend darüber gehandelt. Der Apostel nimmt nämlich im zweiten Korintherbriefe seine im ersten ausgesprochene Hoffnung, die Wiederkunft Christi zu erleben, stillschweigend, aber unzweideutig zurück. Eine herbe Erfahrung hatte ihn mit dem Gedanken vertraut gemacht, dass doch auch gelegentliches Sterben ihn treffen könne. Gegen die Anerkennung dieser Wandlung in des Apostels Aussichten in die Zukunft straubt sich freilich der herrschende Dogmatismus auf's äusserste, und auch Hofmann ist in dieser Beziehung „nicht besser, als seine Brüder," sintemal er die offen zu Tage liegende Thatsache, dass der Paulus des ersten Thessalonicher- und Korintherbriefes die Parusie noch zu erleben hofft, mit Gelassenheit leugnet (zu 1 Kor. 15, 51, S. 401 fg.)

H. J. Holtzmann.

Testamenta XII Patriarcharum; ad fidem codicis Cantabrigiensis edita: accedunt lectiones cod. Oxoniensis. The Testaments of the XII Patriarchs; an attempt to estimate their historic and dogmatic worth, by Robert Sinker, Cambridge 1869. 8. XX and 210 p.

Die Testamente der 12 Patriarchen, welche zuerst Origenes (Hom. in Jos. XV, 6) ausdrücklich bezeugt, zuletzt Nikephoros in der Stichometrie als ein Apokryphon des Alten Test. (mit 5100 Stichen) anführt, wurden erst im 13. Jahrhundert wieder bekannt. M. Johannes de Basingstokes, Archidiakonus von Leicester, theilte dem Robert Grossetest, Bischof von Lincoln, mit, dass er zu Athen unter andern griechischen Schriften auch die Testamente der 12 Patriarchen gefunden habe, ward desshalb abgeschickt, um das Buch zu holen, welches dann der Bischof, coadiuvante magistro Nicolao Graeco, clerico Abbatis S. Albani, lateinisch übersetzte. So berichtet Matthaeus Paris Hist. Angl. zu den J. 1242. 1252. Diese Uebersetzung ist immer noch nicht ganz genau herausgegeben, was jedoch zu verschmerzen ist, wenn Grossetest, wie Sinker (p. VIII) urtheilt, eben die griechische Hs. von Cambridge lateinisch übersetzt hat. Nicht aus der Cambridger Hs. selbst, sondern aus einer nicht ganz genauen Abschrift derselben, mit Vergleichung einer Oxforder Hs., gab erst Joh. Ernst Grabe in dem Spicilegium ss. Patrum ut et haereticorum Tom. I. Oxon. 1698, ed. II. 1700 (nicht 1714, wie Sinker p. XVI angiebt) das Buch griechisch heraus. Ihm folgten J. A. Fabricius in dem Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, Hamburgi et Lipsiae 1713 p. 496 sq., ed. II. Hamburgi 1722, und Gallandi in der Bibliotheca veterum Patrum Vol. I. p. 793 sq. (Venet. 1765). Robert Sinker bietet uns nun einen genauen Abdruck der Hs. auf der Cambridger Universitätsbibliothek (Th. I. 24) aus dem 10. Jahrhundert, mit genauer Vergleichung der Oxforder Hs. (Biblioth. Bodlei. graec. mss., Barocci 133), nicht wie Grabe (6. l. l. p. 336 ed. II) aus einer Zahl am Schluss der Hs. schloss, schon von 1268 u. Z., sondern, nach der Hs. zu schliessen, erst aus dem Ende des 14. Jahrhunderts.

Wir erhalten einen blossen Abdruck der Cambridger Hs. mit allen ihren Fehlern, z. B. Lev. 4 *οἱ ἄβυσσοι*, c. 9 *μετὰ τὸν πατέρα* (Oxon. richtig *μετὰ τοῦ πατρὸς*); ebdas. *καὶ ἔλεγε Μὴ πρόσεχε, τέκνον* (Oxon. richtig *καὶ ἔλεγέ μοι Πρόσεχε, τέκνον*); c. 11 *καὶ τρεῖς* (Oxon. richtig *τρίτον*) *ἔτεκέ μοι τὸν Μεραρί*; c. 18 *χαρίσεται* (Oxon. *χαρήσεται*), *χαρίσομαι* (Oxon. *χαρήσομαι*); ebdas. ist in dem Cantabr. ein ganzer Satz, welchen der Oxon.

aufbewahrt hat, wegen eines Homöoteleuton ausgefallen; Jud. c. 3 ἐνειλίσας (Oxon. ἐνειλήσας); c. 5 ἐμπρίσαντος (Oxon. ἐμπρήσαντες), ἐνεπρίσαμεν (Oxon. ἐνεπρήσαμεν); c. 15 ist wieder wegen eines Homöoteleuton in dem Cantabr. etwas ausgefallen, was der Oxon. bewahrt hat; Jos. 2 ἐτυπτίθην (Oxon. ἐτύφθην). Eine wirkliche Ausgabe der Testamente haben wir also immer noch zu wünschen.

Dem Abdrucke hat Sinker eingehende Untersuchungen über den Ursprung und Inhalt dieser Testamente voraufgeschickt. Da schliesst er sich an C. L. Nitzsch (Commentatio critica de Testamentis XII. Patriarcharum, Viteberg. 1810), welcher mit mehrfacher Zustimmung das Buch einem judenchristlichen Verfasser zuschrieb, namentlich an A. Ritschl an, welcher in der 2. Auflage seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche", Bonn 1857, S. 171 f. einen nazaräischen Verfasser behauptet hat. Allein Ritschl selbst hat in der ersten Ausgabe seines genannten Werks (Bonn 1850, S. 322 f.) vielmehr einen paulinischen Verfasser angenommen, welche Ansicht dann Johannes Marinus Vorstmann (Disquisitio de Testamentorum XII Patriacharum origine et pretio, Rotenod. 1857) vertrat, ich selbst mit Gründen, welche Sinker nicht einmal berücksichtigt, gegen Ritschl's zweite Ausgabe verfochten habe (in dieser Zeitschrift 1858. III. S. 395 f.). Unser Herausgeber will die Testamente der 12 Patriarchen ebenso wenig für paulinisch halten, als mit Aug. Kayser (die Testamente der XII Patriarchen, in den Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theolog. Gesellschaft zu Strassburg herausgegeben von E. Reuss und E. Cunitz, drittes Bändchen, Jena 1851, S. 107 f.) in den innern Widerspruch einer ebionitischen Schrift und paulinischer Interpolationen auflösen. Allein der Nazaräismus dieser Schrift steht auf sehr schwachen Füssen, und man kann nicht umhin, den unleugbaren Paulinismus einzelner Stellen auf das ganze Buch auszudehnen.

Was führt uns bei diesen Testamenten denn nur auf Nazaräismus? Sinker (p. 16 sq.) sagt: Diese Schrift mache den natürlichen Eindruck, hauptsächlich, nur nicht ausschliesslich, für Juden bestimmt zu sein. Gewiss ist das Buch auch für Juden geschrieben, aber durchaus im anti-jüdischen Sinne. Die Patriarchen, deren sich die Juden als ihrer Stammväter rühmten, bekennen meistentheils selbst ihre Sünden und weisen fast alle auf die grosse Versündigung hin, welche ihre Nachkommen durch die Kreuzigung des Gott-Menschen begehen werden. Ganz wie Ritschl in der 2. Ausgabe seines Werks setzt auch Sinker den Hauptzweck des Buchs in die Bekehrung der jüdischen Nation zum christlichen Glauben. Ich finde hier einen solchen Anti-Judaismus, dass ich vielmehr die Bekämpfung des Judenthums und seines Ahnenstolzes, wie in andern rein paulinischen Schriften des zweiten Jahrhunderts, für den Zweck halten und das Buch recht geeignet achten muss, Christen dem Judenthum völlig zu entfremden. Die scharfe Bekämpfung des Judenthums richtet sich ja ganz ausdrücklich gegen Jamnia, wo das Synedrion seit der Zerstörung Jerusalems seinen Sitz aufgeschlagen hatte. Naphthali (c. 6) sieht gerade an dem Meere von Jamnia den Vater Jakob mit seinen Söhnen stehen und das Fahrzeug Jakob's einhersegeln, voll von Mumien, ohne Schiffer und Steuermann. Als Jakob mit seinen Söhnen eingestiegen ist, kommt plötzlich ein Sturm, der Vater Jakob, welcher das Steuer hielt, verschwindet, die Patriarchen retten sich aus dem Schiffbruch und werden zerstreut, bis der Sturm vorüber ist. Da erscheint das Fahrzeug Jakob's wie ein gespenstisches Geisterschiff an der Küste von Jamnia. Ich will hier nicht alles wiederholen, was ich schon früher gegen den Nazaräismus der Testamente bemerkt habe. Nur darauf will ich noch hinweisen, dass Sin-

ker in diesem Buche die Hinneigung zum Patripassianismus selbst nicht verkennen kann, dieselbe jedoch auch dem Nazaräismus beizulegen bemüht ist. Wer wird es aber glauben, dass die Nazarener, welche das Judenthum mit dem Christenthum zu vereinigen suchten, schon beinahe patripassianisch gedacht und gelehrt haben sollten? Kann der geschichtliche Erlöser von einem Nazaräer als *θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος* (Aser 7) bezeichnet worden sein? Was ist da von Patripassianismus zu merken, wenn das Nazarener-Evangelium (p. 15, 20 sq. m. Ausg.) auf Jesum bei der Taufe die ganze Fülle des heil. Geistes herabkommen lässt und den heil. Geist auch sonst (p. 16, 15 sq.) als die Mutter Jesu bezeichnet? Und was beweis't für den Nazaräismus jener wunderliche „Hebräer," dessen seltsame Auslegung von Habak. 3, 3 Hieronymus mittheilt: quod Bethleem sita sit ad austrum, in qua natus est dominus atque salvator, et ipsum esse, de quo nunc dicatur: Dominus ab austro veniet, hoc est nascetur in Bethleem et inde consurget; et quia ipse, qui natus est in Bethleem, legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est Sanctus, qui venit de monte Pharan — Pharan quippe vicinus est locus monti Sina; — et quod infertur d i a p s a l m a, habere sensum: ipse qui natus est in Bethleem, et qui in Sina, id est in monte Pharan, legem dedit, semper in universis beneficiis, praeteritis et praesentibus et futuris, auctor est et largitor? Für jeden Einfall eines Hebräers, welcher übrigens bei seiner rabbinischen Erklärung schwerlich an Patripassianismus gedacht hat, können die guten Nazaräer, welche nicht daran gedacht haben, die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf in dem Erlöser zu verwischen, nicht verantwortlich gemacht werden.

Dass die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in dem Erlöser, welche S i n k e r (p. 39) in den Testamenten bemerkt, schon nazaräisch sei, liesse sich nur dann hören, wenn in dem vorchristlichen B. Henoch der Abschnitt C. 37—71, welcher jene Lehre enthält, wie S i n k e r (p. 38 sq.) unbedenklich voraussezt, ächt wäre. Ich habe jedoch meine jüdische Apokalyptik (Jena 1857), welche die christliche Einschaltung jenes Abschnittes nachweis't, wenn auch unser Herausgeber von diesem Werke nicht einmal Kenntniss nimmt, wenigstens für Andre nicht umsonst geschrieben. Auch kann man von dem Esra-Propheten (4 Esra), dessen vorchristliche Abfassung S i n k e r übrigens mit Recht festhält, mehr als die ihm (p. 43) allein bekannten drei Uebersetzungen kennen lernen aus meinem Messias Judaeorum (Lips. 1869).

Die Abfassungszeit unsers Buchs, von welchem doch vor Tertullian (adv. Marcion V, 1. Scorp. 13) keine Spur zu finden ist, will S i n k e r (p. 28 sq.) noch vor den für die Juden so unglücklichen Ausgang des Barkochba-Aufstandes (135 u. Z.), auf welchen keine Rücksicht genommen werde, ansetzen. Warum sollen diese Testamente aber nicht ein Menschenalter und darüber später geschrieben sein können? Wesshalb soll man sie überhaupt noch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts verlegen? S i n k e r stützt sich hauptsächlich darauf, dass Christus vor allem als Hochpriester gefasst ist, welchem desshalb die alte Priesterschaft ihre Rechte abtreten musste. Als Hochpriester wohl, wie schon der Hebräerbrief gelehrt hat (vgl. Rub. 6 Sim. 7). Aber was konnte der Ausgang des Barkochba-Kriegs in dieser Hinsicht nur bedeuten für einen Verfasser, welcher die Versündigung der jüdischen Priester an dem Erlöser der Welt (Lev. 14) schon durch die Zerstörung des Tempels gestraft sein lässt (Lev. 16)? Und wie kann er dem nach dem Tode des Erlösers noch fortbestehenden alten Priesterthum irgend ein Recht zugestanden haben, wenn er doch Christum von vorn herein als neuen Priester betrachtet (Lev. 18)? Dass die Unterdrückung des Barkochba-Aufstands für den Verfasser recht gut schon in der Vergangenheit liegen kann, behaup-

tet Sam. Davidson (in der Theological Review Nr. XXX, July 1860, p. 325 sq.) mit allem Rechte, obwohl er gegen das vermeintliche Judenchristenthum der Testamente zu nachgiebig ist.

Können wir dem Herausgeber weder in der Gesammtauffassung noch in der Zeitbestimmung der Testamente beistimmen, so erkennen wir doch die Erörterung über das historische Element dieser Schrift (p. 49 sq.) u. s. w. als nützlich an. A. H.

Programm der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1870 [1]).

Directoren haben in ihrer den 19. Sept. und die folgenden Tage abgehaltenen Herbstversammlung ihr Urtheil gefällt über siebzehn Abhandlungen, und zwar erstens uber zwei, welche eine Antwort enthielten auf die Frage über die Humanität. Die erste, eine hochdeutsche, mit dem Motto: Hebr. XIII. 8 war, dem eigenen Geständnisse des Verfassers gemäss, nur eine Vorrede oder Einleitung, und konnte daher nicht in Betracht kommen. Die andere, eine holländische, mit dem Sinnspruch Vinet's: Il y a une telle correspondance u. s. w. hatte, trotz den vielen Verdiensten, zu bedeutende Mängel, um den Preis erlangen zu können.

Ferner unterzogen sie der Beurtheilung zwei Antworten auf die Frage über den Puseyismus, eine hochdeutsche und eine holländische. Dem Verfasser der hochdeutschen mit dem Motto: Was seid ihr hinausgegangen zu sehn? von wem schon in 1867 eine Antwort auf diese in 1868 wiederholten Frage eingekommen war, wurde auch jetzt das Lob gespendet, dass er sich viele Mühe gegeben habe Ungeachtet mancher Verbesserung blieb aber die Abhandlung, sowohl der unbehaglichen Form, als des Mangels an gesunder Pragmatik wegen, der Bekrönung unwerth.

Weit günstiger war das Urtheil über die holländische mit dem Motto: Erlaubt ist, was gefällt. Wie ausgezeichnet diese Arbeit in mancher Hinsicht war, das Mangelhafte an der Form und die Bemerkungen rücksichtlich einzelner Theile gestatteten nur, einen zweiten Preis, die goldene Medaille ad f. 250, ihr zuzuerkennen und sie in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, wenn sie den Anmerkungen der Directoren gemäss durchgesehen und verbessert sein wird. Als Verfasser dieser Abhandlung hat sich seitdem bekannt gemacht der Herr Ernst Frederik Kruyff, Pfarrer zu Hylaard in der Provinz Friesland. Darnach schritten Directoren zur Beurtheilung von zwei hochdeutschen Abhandlungen über die Ascese. Die erste, mit dem Motto: Mit Sorgen und mit Grämen u. s. w., war eine oberflächliche Arbeit, welche für die Bekrönung gar nicht in Betracht kommen konnte.

Die zweite mit dem Motto: Wisset ihr nicht u. s. w. Luc. IX: 55, war zweifelsohne die Arbeit eines philosophisch gebildeten Mannes und enthielt über das Entstehen der ascetischen Richtung in der Christlichen Kirche viele treffende und gute Bemerkungen. Sie beantwortete die Frage aber nicht vollständig und war im Ganzen zu dogmatisch und abstract, zu wenig exegetisch und historisch. Auch erregten die Würdigung der Ascese und das Ergebniss der Untersuchung nach ihrem Ursprung grosse Bedenklichkeit. Der Preis konnte daher dem Verfasser nicht zuerkannt werden.

Jetzt wurden zwei gleichfalls hochdeutsche Abhandlungen über die Trennung von Kirche und Staat zur Sprache gebracht. Sie konnten schon deshalb keinen Anspruch auf die Bekrönung machen, weil auf die Anwendung des Princips der Trennung für die Niederlande wenig oder gar nicht

1) An den Herausgeber eingesandt unter dem 31. Oct. 1870. A. d. H.

geachtet war. Ueberdiess war die eine, mit dem Motto: Eine verständige Trennung u. s. w., ein leichter flüchtiger Aufsatz ohne irgend einen wissenschaftlichen Werth. Die andere, mit dem Motto: Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κ. τ. ἑ. that Wissenschaft und Nachdenken kund. Der Verfasser hatte aber den Gegenstand zu wenig historisch bearbeitet und sich gar zu sehr auf das Verhältniss zwischen Kirche und Staat in Deutschland beschränkt, so dass ihm, auch abgesehen ven der Unvollständigkeit seiner Abhandlung, der Ehrenpreis verweigert werden musste.

Endlich sprachen Directoren ihr Urtheil aus über sieben Antworten auf die Frage über den Wunderbegriff der Verfasser des Neuen Testaments. — Vier Abhandlungen wurden gleich bei Seite gelegt — drei hochdeutsche mit den Sinnsprüchen: Das Himmelreich ist dem gleich u. s. w., Magna et excedentia u. s. w., Οὐ γὰρ δυνάμεθα u. s. w. und eine holländische mit dem Motto: Deze zyn geschreven opdat gy gelooft u. s. w., weil sie, nach dem einstimmigen Urtheile der Directoren, jedes wissenschaftlichen Werthes entbehrten und in weitester Ferne nicht der Absicht der Gesellschaft entsprachen.

Die fünfte Abhandlung, eine hochdeutsche, mit dem Spruch: ζηλοῦτε τὰ πνευματικά war eine sorgfältige Arbeit und zeigte, dass der Verfasser, von der Unhaltbarkeit des alt-kirchlichen Wunderbegriffes überzeugt, mit Ernst nach etwas Besserem geforscht hatte. Er hatte sich aber nicht befleissigt, den Wunderbegriff bei den verschiedenen Verfassern des N. Testamentes zu finden, objectiv und historisch darzustellen, sondern seine eigene Ansicht hiermit zu einem Ganzen verbunden. Der Anforderung der gestellten Frage hatte er daher kein Genüge geleistet.

Die nämliche Bemerkung galt den Verfasser der sechsten gleichfalls hochdeutschen Abhandlung mit dem Motto: Ἰδοὺ οὗτος κεῖται κ. τ. ἑ. Directoren erkannten seine grosse Belesenheit an und seine lobenswürdige Bestrebung, die Vorstellungen der Gegner des Wunders treulich und genau vorzutragen und billig zu beurtheilen. An der Form der Abhandlung mangelte gar viel. Die Vertheilung der Materie zwischen dem Text und den Noten stellte sich unbehaglich und gebrechlich dar. Der Ueberfluss an Citaten schien überwältigend gross. Der Hauptfehler war gleichwohl dieser, dass hier die Vorstellungen der Verfasser des N. Testamentes nicht von denen des Verfassers der Abhandlung unterschieden und getrennt wurden, und dass die ganze Arbeit mehr speculativ als exegetisch und historisch war.

Die siebente, ebenfalls eine hochdeutsche Abhandlung, mit dem Motto: Soli Deo gloria, war mit einer Einleitung versehen, welche eine Uebersicht der neueren Ansichten des Wunders enthielt, woran einstimmig grosses Lob zuerkannt wurde. Die Abhandlung selbst entsprach aber der erregten Erwartung nicht. Sie that wohl des Verfassers Fleiss, Mässigkeit und Billigkeit kund, aber weder als historische Entwickelung des NTlichen Begriffes noch als Vertheidigung des Wunders entsprach sie den Forderungen der jetzigen Zeit.

Auch der achten Abhandlung, gleichfalls eine hochdeutsche, mit dem Motto: Es gibt mehr Dinge u. s. w. konnte kein Preis zuerkannt werden. Directoren hätten, streng genommen, der Lesung dieser so undeutlich geschriebenen Arbeit sich entziehen können, aber es fiel ihnen zu schwer die Anzeige des Programms auf einen Verfasser anzuwenden, der sich unbezweifelt so grosse Mühe gegeben hatte. Es befand sich, dass die Abhandlung keine Entwickelung des Wunderbegriffes der NTlichen Verfasser enthielt, sondern eine Wundertheorie des Verfassers selbst, oft anempfohlen mit sehr bestreitbaren Schlüssen und Folgerungen. Obwohl ihm das Lob nicht verweigert werden

konnte, sein möglichstes gethan zu haben zu einer wissenschaftlichen Rechtfertigung seiner Ueberzeugung und zu einer billigen Beurtheilung der Gegenpartei. das, was die Gesellschaft verlangte, hat er nicht geleistet.

Mehr Mühe kostete es Directoren, ein genaues und rechtmässiges Urtheil zu fällen über die neunte Abhandlung, eine Französische, mit dem Sinnspruch Deo gloria. Einstimmig war das Lob sowohl der Fähigkeit und Tüchtigkeit des Verfassers gezollt als auch seinem gehobenen und belebten Style, obwohl dieser bisweilen durch Ausschweifungen und Wiederholungen verunziert wurde. In der Entwickelung und Erklärung der biblischen Vorstellungen, auch durch Unterscheidung des Wunderbaren und Uebernatürlichen zeichnete der Verfasser sich vor Anderen aus. Seine Kritik darüber war aber zu sehr eine heftige Bekämpfung, und ihr Schluss ging, auch denen, die ihr sonst würden beitreten können, zu weit in ihre Verneinungen. Dieser Fehler war nach dem Urtheile der Mehrheit der Directoren von so grossem Gewichte, dass die Abhandlung durch die Gesellschaft nicht gekrönt und herausgegeben werden konnte. Es wurde aber beschlossen, dem Verfasser, zur Anerkennung seines grossen wissenschaftlichen Verdienstes und des sittlichen Ernstes bei dem durch ihn gewählten Gesichtspuncte, ein Ehrengeschenk von f. 150 anzubieten, wenn er seinen Namen bekannt machen will.

Die Verfasser, denen im Programm des vergangenen Jahres silberne Medaille zuerkannt war, wenn sie ihren Namen bekannt machten, haben dieser Einladung Folge geleistet. Als Verfasser haben sich jetzt bekanut gemacht: der hollandischen Abhandlung über die Todesstrafe mit dem Motto: De liefde is de vervulling der wet, Herr Evert, Heikes Sikkes, Pfarrer zu Berta in der Provinz Gröningen; der hochdeutschen über den nemlichen Gegenstand mit dem Motto I. Mos. IX: 6. Herr Arnold Jonelli, Pfarrer in Roggwyl Canton Bern, und der Abhandlung über die religiösen Bewegungen in Kleinasien während der zwei ersten Jahrhunderte mit dem Motto: *Τὸ ῥῆμα τοῦ Κυρίου κ. τ. ἑ.* der Herr Otto Hagenmacher, Pfarrer zu Richtersweil, Canton Zürich. Die drei genannten Herrn haben die Medaillen schon bekommen.

Die Gesellschaft schreibt von neuem die zwei nachfolgenden Fragen, aber etwas abgeändert, aus:

I. Weil bei den heutigen Vorkämpfern der Humanität verschiedene, selbst einander widersprechende Begriffe über dieselbe angetroffen werden, so fragt die Gesellschaft: Wie haben wir die Humanität in Bezug auf ihr Wesen zu betrachten? Welche verschiedene Wirkungen sind in der Zukunft von ihr zu erwarten, je nachdem sie mit der Religion im Allgemeinen und dem Christenthum insbesondere verbunden ist oder nicht?

II. Eine Abhandlung über die Trennung von Kirche und Staat. Die Gesellschaft wünscht, dass die Anwendung dieses Princips auf die Niederlande besonders berücksichtigt werde.

Ferner werden die folgenden zwei neuen Preisaufgaben ausgeschrieben:

I. In Rücksicht auf das letzte Concilium fragt die Gesellschaft: Eine Geschichte des Begriffes der päpstlichen Unfehlbarkeit in seinem Ursprunge und seiner allmählichen Entwickelung, des dagegen geführten Streites und seiner Erhebung zum Dogma, nebst Anweisung der muthmasslichen Folgen davon, zumal für die römische Kirche selbst.

II. Da in dem letzten halben Jahrhunderte die Christliche Mission unter Heiden, Mohammedanern und Juden sich so sehr ausgebreitet hat, durch Viele aber gegen sie eingewandt wird, dass das Christenthum sich nicht für alle

Völker eigene, durch Andere, dass mindestens eine bisherige Abänderung der bisherigen Methode nöthig sei, so fragt die Gesellschaft: Was lehrt die Geschichte der Mission in Betreff der Bestimmung und Geschicklichkeit des Christenthums, die allgemeine Weltreligion zu werden? Und welchen Einfluss muss die bisher gemachte Erfahrung künftighin auf die Methode der Mission haben?

Die Gesellschaft erwartet die Antworten auf die drei ersten Fragen vor dem 15. December 1871, auf die vierte oder letzte Frage vor dem 15. Junius 1872. Was später eingesandt wird, muss bei Seite gelegt werden.

Für die genügende Beantwortung jeder der obengenannten Preisfragen wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenommen werden kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft, von 250 Gulden an Werth, nebst 150 Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die Apologie des Christenthums, die Bestimmung eines jeden Menschen zu sittlicher Vollkommenheit, die sittliche Weltordnung, des Menschen Recht auf Freiheit des Gewissens, den Jesuitismus und den Einfluss der philosophischen Systeme auf die christliche Theologie, in Holland.

Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, dass sie die Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes Namen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet habe sodann dieselbe Devise auf der Adresse.

Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer, oder deutscher Sprache abgefasst, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdies wird den Verfassern auf's Neue in Erinnerung gebracht, dass die Directoren grossen Werth darauf legen, dass die ihnen zugesandten Abhandlungen sich durch Gedrängtheit empfehlen.

Auch ergibt es sich jährlich, wie sehr die Verfasser sich selber schaden, wenn sie in ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die äussere Form vernachlässigen. Directoren machen darum auch jetzt wiederum ihren festen Entschluss bekannt, dass sie Abhandlungen, deren Schrift nach ihrem einstimmigen Urtheile undeutlich ist, der Beurtheilung nicht unterziehen werden.

Die Abhandlungen müssen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben sein und portofrei besorgt werden an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, W. A. van Hengel, Theol. Doct. und Prof. zu Leiden.

Ferner sei auf's neue zur Warnung daran erinnert, dass die Verfasser durch Einlieferung ihrer Abhandlungen sich verpflichten, von einer gekrönten und in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Auch werde im Auge behalten, dass die eingereichte Handschrift jeder abgewiesenen Abhandlung Eigenthum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, dass diese sie freiwillig cedire. Uebrigens hat jeder Verfasser das Recht, solch' eine Abhandlung nach seinem Gefallen selbst herauszugeben.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

X.

Der Brief an die Philipper

nach Inhalt und Ursprung untersucht

von

A. Hilgenfeld.

Baur hat bekanntlich nur die vier Hauptbriefe des Paulus an die Galater, Korinthier und Römer als ächt gelten lassen, den Römerbrief noch dazu ohne seine beiden letzten Capitel. Diese scharfe Kritik hat nun aber nicht bloss die berufenen Apologeten herausgefordert, sondern auch bei Solchen, welche die Verdienstlichkeit der Baur'schen Forschungen vollkommen anerkannten und der Grundansicht Baur's wesentlich beistimmten, Anstand gefunden. Ich meinerseits habe schon seit 20 Jahren behauptet, dass wir keinen Grund haben, den Römerbrief um seine beiden letzten Capitel zu verkürzen, den ersten Brief an die Thessalonicher, die Briefe an Philemon und an die Philipper für unächt zu halten. Bei dem ersten Thessalonicher-Briefe meine ich diese Ansicht schon begründet zu haben [1]). Bei dem Briefe an Philemon wollte Baur selbst nur die Möglichkeit seiner nachapostolischen Entstehung behaupten [2]). Dagegen bei dem Philipper-Briefe hat er seine Behauptung nicht bloss entschieden aufgestellt [3]), sondern auch gegen die Vertheidigungen der Aechtheit [4]) eingehend behaup-

1) In der Abhandlung: Die beiden Briefe an die Thessalonicher, nach Inhalt und Ursprung, in dieser Zeitschrift V. (1862), 3, S. 225 f.; Dazu vgl. ebdas. IX. (1866), 3, S. 225 f.

2) Paulus 1. A. S. 476, 2. A. II, S. 89.

3) Paulus 1. A. S. 458 f., 2. A. II, S. 50 f.

4) Pauli ad Philippenses epistolam contra F. C. Baurium defendit G. C. A. Luenemann, Götting. 1847, B. B. Brückner, Epistola ad

tet [1]). Ausserhalb der engern Tübinger Schule hat Hitzig [2]), welcher den Brief nur etwas früher ansetzt, der Baur'schen Kritik wesentlich beigestimmt. Weder die herkömmliche Ansicht, noch meine eigene frühere Ansicht will ich nun um jeden Preis aufrecht erhalten. Das Bestreben, nichts, was nicht wirklich von Paulus herrührt, als solches anzuerkennen, billige ich vollkommen. Aber ebenso sehr muss ich auch darauf bestehen, dem Paulus nichts abzusprechen, was ihm wirklich angehört.

Was Baur bewogen hat, den Philipperbrief dem Paulus abzusprechen, sind nicht bloss Einzelheiten, sondern schon der allgemeine Eindruck des Briefs erschien ihm unpaulinisch. A. a. O. II, S. 84 f.: „In einem ächt paulinischen Briefe sollte man doch neben dem geistigen Gehalt über die ganze Lage der Verhältnisse, das Motiv der Abfassung und über so Manches, was die unmittelbare Wirklichkeit von selbst mit sich bringt, etwas Neues von Bedeutung, was nicht anderswoher schon bekannt ist, erwarten, hier aber ist nur Armuth an Gedanken, Mangel an geschichtlicher Motivirung, Zusammenhangslosigkeit, nichts Specifisches und Concretes, nichts, was den Eindruck der Originalität macht, nur ein matter, farbloser Reflex. Was namentlich den Mangel an Zusammenhang betrifft, so kann man zwar allerdings durch eine allgemeine Angabe und Uebersicht des Inhalts eine gewisse Aufeinanderfolge von Abschnitten bemerklich machen, um dem Leser wenigstens auf diesem

---

Philippenses Paulo auctori vindicata contra Baurium, Lips. 1848. Das Beste fand Baur bei H. F. Th. Ernesti, über Phil. 2, 6 f., aus einer Anspielung auf Gen. 2, 3 erläutert, theol. Stud. und Krit. 1848. IV. S. 858—924. Noch ein Wort ebdas. 1851. S. 595—632. Ausser Meyer in seinem Commentare haben auch B. Weiss (1859) und J. B. Lightfoot (1868) in ihren Commentaren die Aechtheit des Briefs vertheidigt, Wilibald Grimm in einer Abhandlung: Die Aechtheit des Briefes an die Philipper, 1. 2. Artikel, in dem Theol. Literaturblatt 1850, Nr. 149—151; 1851, Nr. 6—8.

1) In den theol. Jahrbb. VIII (1849) S. 501 f.) XI (1852) S. 133 f., wesentlich aufgenommen in die zweite Auflage des Paulus, an welche ich mich halte.

2) Zur Kritik paulinischer Briefe, Leipz. 1870.

Wege den Uebergang von dem Einen zu dem Andern zu erleichtern, wobei namentlich Hr. Brückner seine besondere Geschicklichkeit zeigt (a. a. O. S. 38 f.); wenn aber selbst de Wette den Brief nur ein liebliches Gewebe aus zwei Hauptbestandtheilen nennt, den Angelegenheiten der Philipper und denen des Apostels, welche, wie de Wette durch eine Tafel anschaulich macht, sich so in einander verschränken, dass sie abwechselnd zum Vorschein kommen, wenn de Wette an einer Hauptstelle, wo es auf die Bestimmung des Zusammenhangs ankommt, 3, 1, nur durch Annahme eines Gedankenstrichs nachhelfen kann, so ist dies wenigstens kein paulinischer Zusammenhang. Es fehlt dem aus vielen einzelnen Sätzen bestehenden, die grösseren Abschnitte äusserlich an einander reihenden, mit einem χαίρετε schliessenden und wieder beginnenden (2, 18. 3, 1) Briefe durchaus an einer das Ganze verbindenden Idee. Beruft man sich zur Entschuldigung hierin darauf, dass dieser Brief mehr als ein andrer den eigentlichen Briefcharakter habe, so ist ja auch 2 Kor. ein solcher Brief, aber wie ganz anders ist hier alles.“ Freilich ist es mit dem 2. Kor.-Briefe anders, aber nur weil derselbe sich in einer grossen Krisis der korinthischen Gemeinde bewegt, wogegen in Philippi von einer solchen Krisis nichts zu bemerken ist. In dem Dankbriefe an eine treue Gemeinde konnte Paulus nicht so gehoben werden, wie in dem Briefe an eine innerlich zerrissene, von judaistischen Gegnern bearbeitete Gemeinde. Paulus erscheint in dem Philipperbriefe minder grossartig; aber immer liebenswürdig genug, nirgends seiner unwürdig. Warum soll er auch immer auf dem Kothurn gestanden haben? Hier haben wir recht eigentlich einen Brief vor uns, in welchem der Apostel bald von sich selbst Mittheilungen macht, bald auf die Verhältnisse der philippischen Gemeinde eingeht. Ist der Brief ächt, so haben wir in ihm ein werthvolles Denkmal von dem gefangenen Apostel. Es fehlen auch weder Aufschlüsse über das innere und äussere Leben des Apostels noch die Spuren jenes Kampfs mit dem Judenchristenthum, welcher den geschichtlichen Hintergrund der Hauptbriefe bildet. Es fragt sich,

ob der Verlust so gering sein sollte, wie Baur (a. a. O. II, S. 77) meint, wenn ein solcher Brief nicht unter die Geisteserzeugnisse des Paulus gerechnet wird.

Philippi, berühmt durch die Entscheidungsschlacht des Antonius und des Octavianus gegen Brutus und Cassius 42 v. Chr., war zur Zeit des Paulus eine römische Colonie (Apg. 16, 12), welche Octavianus mit dem ius Italicum dahin geführt hatte (vgl. Dio Cass. 21, 4). Auch führte sie, wie manche Städte in Kleinasien, den Ehrennamen *πρώτη πόλις* [1]). Die Einwohner erscheinen als Römer mit eigenen Prätoren (Apg. 16, 20). Paulus langte hier an auf seiner zweiten Bekehrungsreise (53 u. Z.), soll zuerst Weibern das Evangelium verkündigt und an einer Proselytin Lydia die erste Bekehrung vollzogen haben. In Philippi stiftete Paulus seine erste europäische Gemeinde, mit welcher er fortwährend in der vertrautesten Beziehung blieb. Die Gemeinde war offenbar rein heidenchristlich. Nach Phil. 4, 15. 16 hat die neubegründete Gemeinde ihren Apostel schon in Thessalonich mehr als einmal durch Geldsendungen unterstützt, welche sie auch späterhin wiederholt hat. Baur (a. a. O. II, S. 62 f. 83 f.) hat diese Aussage zwar dadurch zu verdächtigen versucht, dass er sich auf 1 Kor. 9, 15 f. berief, wo Paulus die unentgeltliche Verkündigung des Evangelium als seinen Grundsatz ausspreche. Allein da ist nur von Korinth und Achaja die Rede, und selbst wenn Paulus einen allgemeinen Grundsatz aussprechen sollte, hat er doch auf keinen Fall freiwillige Gaben der Liebe ausgeschlossen. Die Aussage Phil. 4, 15 *ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι*, wird auch dadurch nicht umgestossen, dass Paulus 2 Kor. 11, 8 schreibt: *ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν.* Denn wenn ihn auch im Anfange seiner europäischen

1) Apg. a. a. O., vgl, Ekhel doctr. vet. num. P. I. vol. IV. p. 282 sq., Becker-Marquardt Handbuch der röm. Alterthümer III 1, S. 141 f.

Verkündigung des Evangelium nur die philippische Gemeinde unterstützte, können doch späterhin noch andre Gemeinden hinzugetreten sein. Die Angabe des Philipperbriefs wird sogar vollkommen bestätigt durch 2 Kor. 11, 9, wo Paulus schreibt, dass Brüder, welche von Makedonien her kamen, in Korinth seinen Mangel ausfüllten. Da darf man wohl namentlich an Abgesandte von Philippi denken. Auf der dritten Bekehrungsreise wird Paulus bei seinem Zuge von Ephesus durch Makedonien nach Korinth (58) Philippi nicht übergangen haben. Von dieser Gemeinde kann es nicht befremden, dass sie ihren Apostel auch in der Gefangenschaft nicht vergass, sondern aus ihrer Mitte den Epaphroditos mit einer Unterstützung an denselben absandte (Phil. 2, 25 f. 4, 10 f.). Epaphroditos war in der Umgebung des Paulus krank geworden und hatte im Dienste des Evangelium sein Leben der Todesgefahr ausgesetzt. Als er sich nun wieder nach der Rückkehr sehnte, gab ihm Paulus ein Schreiben an die Gemeinde zu Philippi mit, welches ebensowohl die Stimmung des gefangenen Apostels als auch seinen herzlichen Antheil an der philippischen Gemeinde ausdrückt. Der Ort der Gefangenschaft ist offenbar Rom. An diesem Orte wird ja eine grosse Christengemeinde, wie es zu Cäsarea schwerlich gab, vorausgesetzt (Phil. 1, 14 f.). Das Prätorium Phil. 1, 13 kann ebenso gut das castrum praetorianorum in Rom, wie der Palast des Procurators in Cäsarea sein, und die Leute aus dem Hause des Kaisers, deren Grüsse Phil. 4, 22 bestellt werden, können nur in Rom gesucht werden. Der Brief ist also, wenn er ächt ist, in die Zeit der römischen Gefangenschaft (62—64) zu setzen. Und warum sollte er nicht ächt sein?

In der Ueberschrift nennt Paulus neben sich den Timotheus, welcher recht gut in Rom gewesen sein kann. Bei den Philippern, an welche er schreibt, erwähnt er ausdrücklich Bischöfe (noch gleichbedeutend mit Presbytern) und Diakonen, die beiden ältesten Hauptämter der Christenheit. In der Danksagung (1, 3—11) hebt Paulus nicht bloss seine Gefangenschaft, Vertheidigung und Bekräftigung des Evangelium hervor

(V. 7), sondern deutet auch mit der Gerechtigkeit durch Jesum Christum (V. 11) seine eigenthümliche Grundlehre an.

In dem ersten Ansatze (1, 12—2, 18) spricht Paulus zunächst (1, 12—26) von sich selbst, von dem Fortschritt des Evangelium, so dass seine Bande offenbar wurden in dem ganzen Prätorium und allen Uebrigen, und dass die Mehrzahl der Brüder um so zuversichtlicher das Wort redet, d. h. dass Evangelium verkündigt. Bei Phil. 1, 15—18 entsteht jedoch der erste Verdacht der Unächtheit: [15] „Einige wohl auch um Neides und Streits willen, Einige aber auch um Wohlgefallens willen verkündigen Christum, [16] die aus Liebe wissend, dass ich zur Vertheidigung des Evangelium bestimmt bin, [17] die aber aus Ränkesucht verkündigen Christum nicht lauter, meinend, Drangsal zu erwecken meinen Banden. [18] Was denn? Doch auf jede Weise, sei es in Vorwand, sei es in Wahrheit, wird Christus verkündigt, und darüber freue ich mich; aber ich werde mich auch freuen." Da wird der Apostel noch als Gefangener von Judenchristen angefeindet. Aber ist es auch der ächte Paulus, welcher sich, wenn Christus auch nur in Vorwand verkündigt wird, freut und freuen will? Baur (a. a. O. II, S. 73 f.) sagt: „Wie könnte der Apostel, welcher sonst über alle seine Gegner so strenge urtheilt, so schreiben und auch an denen seine Freude haben, welche nur προφάσει, d. h. ohne dass sie es ernstlich und redlich meinten, Christus verkündigten? Konnte, wie die Erklärer bemerken, auch der Inhalt der Lehre dieser Leute nur ein antipaulinisch-judenchristlicher sein, weil Pauliner gewiss dem Paulus nicht feindselig entgegengewirkt haben würden, so wissen wir ja, wie der Apostel von solchen Gegnern dachte, dass er in ihnen nur Verfälscher der reinen Lehre sah. Woher nur hier diese Milde?" Darüber — ruft Hitzig (a. a. O. S. 15) aus, — dass auch judenchristliche Lehrer, seine Gegner, das Evangelium verkündigten, „darüber hätte sich Paulus, der Mann, dessen Leben im Kampfe gegen den Judaismus des Christenthums aufging, mit den Worten (V. 18) hinweggesetzt: was weiter? wird doch auf beiden Wegen Christus verkündigt, sei es im Ernste, oder dass es nur

zum Vorwand dient. — Man spricht von Stimmung der Resignation, von einem geringeren Grad antipaulinischer Lehre u. s. w., und es nimmt Einer noch den Ausruf zu Hülfe: welche hochherzige Freiheit des Urtheils! Also, wenn nur der Gegenstand der Lehre fein der gleiche bleibt, so mag sie wahr oder falsch sein: gleichgültig. Die falschen Brüder Gal. 2, 4. 2 Kor. 11, 26 sind jetzt Brüder schlechthin; denn das Alter hat den Paulus diesseits der Sechzig mild gemacht und die Gefangenschaft ihn mürbe.“ Ganz so schlimm steht es doch nicht. Es ist Thatsache, obwohl von B. Weiss noch geleugnet, dass Paulus hier judaistische Christen schildert, welche ihn noch in der Gefangenschaft mitunter persönlich anfeindeten. Aber auch über eine judaistische Verkündigung Christi konnte sich Paulus allenfalls freuen. Im heiligen Zorne gegen seine judaistischen Gegner hatte Paulus Stellen wie Gal. 1, 6 f. 2 Kor. 11, 15 f. geschrieben. Aber er hat doch auch 1 Thess. 2, 14 die Urgemeinde in Palästina als eine Art von Vorbild erwähnt. Und wenn man den 1 Thess.-Brief nicht gelten lassen will, so erkennt Paulus doch selbst in dem Galaterbriefe (6, 16) ein Israel Gottes an. Die falschen Brüder Gal. 2, 4 sind keineswegs die judenchristliche Urgemeinde selbst, mit welcher Paulus noch eine Verständigung versuchte. In dem ersten Korinthier-Briefe (1, 11 f.) schliesst der Heidenapostel auch die Kephas- und Christus-Leute von der christlichen Gemeinschaft an sich nicht aus. In dem 2. Korinthier-Briefe (9, 12 f.) zeigt Paulus sich ernstlich bedacht, ein möglichst gutes Einvernehmen mit der judenchristlichen Urgemeinde herzustellen. Von den trüglichen Arbeitern 2 Kor. 11, 13 f. und den falschen Brüdern 2 Kor. 11, 26 sind die einfachen Judenchristen auch hier noch zu unterscheiden. Wie milde Paulus sich auch zu Judenchristen stellen konnte, lehrt der ganze Römerbrief, insbesondere Röm. 14, 3 f., wo Paulus den Judenchristen selbst ihre Speisesitten und ihre Festzeiten gestattet. Der Paulus des Philipperbriefs eifert überdiess späterhin genug gegen seine eigentlichen Gegner unter den Judenchristen (3, 2. 19. 20). Wer Phil. 1, 18 geschrieben, konnte auch diese Stellen schrei-

ben, warum nicht auch die Briefe an die Galater und Korinthier? Wenn der Verfasser des Philipperbriefs so zwischen Milde und Hitze schwankt, immerhin erst zu milde, dann zu scharf ist: so kann man hier weit eher Natur, ja das eigenste Wesen des Paulus, als einen nachgemachten Paulus erkennen. Ein nachgemachter Paulus würde sich entweder der Milde oder der Hitze ganz hingegeben haben. Man lese nur weiter! Wesshalb freut sich denn Paulus auch über eine Verkündigung Christi um Neides und Streites willen, in der unlauteren Absicht, seinen Banden Drangsal zu erwecken, in blossem Vorwande? Dass er sich über diese Verkündigung nicht eigentlich an sich freut, lehrt ja das Folgende, wo er den Grund der Freude selbst hinzufügt, 1, 19—21: „Denn ich weiss, dass diess mir ausgehen wird zur Rettung durch euer Gebet und Spendung des Geistes Jesu Christi, [20] nach meiner Erwartung und Hoffnung, dass ich in nichts beschämt werden werde, sondern in jeder Freimüthigkeit wie immer auch jetzt Christus verherrlicht werden wird in meinem Leibe [1]), sei es durch Leben, sei es durch Tod. [21] Denn mir ist das Leben Christus, und das Sterben Gewinn.“ Auch über eine falsche und unlautere Verkündigung Christi freut Paulus sich desshalb, weil auch sie ihm zur Rettung ausgehen wird, zur Verherrlichung Christi in seinem Leibe, sei es durch Leben, sei es durch Tod, dienen wird. Auch judaistische Anfeindungen werden ihm zum Heile ausgehen. Was Baur (a. a. O. II, S. 73) hier sonst noch auszusetzen hat, wiegt nicht schwer. Dass Paulus V. 19 Rettung hofft durch das Gebet der Philipper, ist schon an sich unbedenklich (vgl. 2 Kor. 1, 11) und stimmt gut zu Röm. 15, 30. Philem. V. 22, wo ich gleichfalls den ächten Paulus erkenne. Auch die *ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist unbedenklich und braucht nicht von dem *ἐπιχορηγεῖν τὸ πνεῦμα* Gal. 3, 5 entlehnt zu sein. Paulus drückt wohl 1 Kor. 7, 40 das Bewusstsein aus, dass er doch auch Gottes Geist

1) Es ist kein erheblicher Unterschied, wenn Baur (a. a. O. II, S. 74) einen andern Ausdruck verlangt, dass Christus selbst sich durch Paulus und an ihm verherrlicht.

habe, aber er lehrt doch Röm. 8, 23, dass der Christ nur die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος erhalten, also immer noch weitere Geistesspendung zu erwarten hat. Die Hauptsache ist hier, dass Paulus noch ungewiss ist, ob er durch Leben oder durch Tod Christum verherrlichen wird. Ist das nicht wieder der ächte Paulus? Ein nachgemachter Paulus würde des Todes-Ausgangs ebenso gewiss gewesen sein (vgl. 2 Tim. 4, 6. 18), wie es der nachgemachte Ignatius ist [1]). Der Paulus des Philipper-Briefs hofft aber vielmehr noch mit ziemlicher Zuversicht, am Leben zu bleiben, 1, 22—25: [22] Wenn aber das Leben im Fleische, diess mir Werkesfrucht, so kenne ich auch nicht, was ich wählen werde. [23] Ich werde aber beengt von dem Beiden her, die Begierde habend, um abzuscheiden und mit Christo zu sein [2]); denn es ist viel mehr besser. [24] Aber das Bleiben im Fleische ist nothwendiger um euretwillen. [25] Und in dieser Zuversicht weiss ich, dass ich bleiben und mit euch Allen bleiben werde zu eurem Fortschritt und Glaubensfreude, [26] damit euer Ruhm reichlich werde in Christo Jesu an mir durch meine Wiederkunft zu euch." Da sagt Baur: „So den Apostel über seinen zwischen Leben und Tod schwankenden Zustand reflectiren zu lassen, war freilich der Situation, in welcher der Verfasser des Briefs ihn sich dachte, sehr gemäss, und doch ist der ganze Abschnitt V. 20 — 26 nichts als eine allgemeine Betrachtung über Tod und Leben, die durch nichts motivirt ist, was der speciellen Lage des Apostels entnommen wäre." Ich frage dagegen: Kann ein Späterer, welchem der Ausgang der römischen Gefangenschaft des Paulus längst bekannt war, demselben gar die Zuversicht angedichtet haben,

1) Vgl. meine apostol. Väter S. 223 f.

2) Die Vorstellung, dass man durch den Märtyrertod sofort in die Gemeinschaft mit Christo gelangt, findet sich schon bei dem ältesten Paulus 2 Kor. 5, 6. 8 (vgl. Apg. 7, 59. Offbg. Joh. 6, 9), so dass man nicht nöthig hat, mit Usteri (Paulin. Lehrbegriff 5. Ausg. S. 360. 368) und B. Weiss (a. a. O. S. 107) anzunehmen Paulus habe im Laufe seiner Entwickelung seine Ansicht über den Zustand der Abgeschiedenen bis zur Todten-Auferstehung geändert.

dass er am Leben bleiben und seine Philipper wiedersehen werde (vgl. 2, 24)? Phil. 1, 25. 26 wird eine der stärksten Beweisstellen für die Aechtheit dieses Briefs bleiben. Es ist der ächte Paulus, welcher uns hier meldet, dass er es auch in seiner römischen Gefangenschaft noch mit judenchristlichen Gegnern zu thun hatte, und dass er auch in Rom noch zuversichtlich auf Befreiung gehofft hat.

Von sich selbst geht Paulus dann (1, 27—2, 18) über zu den Philippern, an welche er eine väterliche Ermahnung richtet. Die Ermahnung zu einem des Evangelium würdigen Wandel schreitet sogleich fort zur Einheit des Geistes und der Gesinnung in dem gemeinsamen Kampfe für den Glauben an das Evangelium, wobei die Widersacher, von welchen man zu leiden hat, aber sich nicht einschüchten lassen soll, nur auf der heidnischen Seite zu suchen sind (1, 27—30). Es kann sich aber nicht mehr auf das Verhalten gegen die draussen stehenden Heiden beziehen, wenn Paulus 2, 1—11 fortfährt, seine Philipper zur Einmüthigkeit, und zwar mit verschärftem Nachdruck zu ermahnen. Aus Phil. 1, 15—18 wissen wir schon, dass er in Rom die innere Eintracht der Christengemeinde nicht gefunden hatte, dass da der lautern Verkündigung des Evangelium eine unlautere mit judaistischen Anfeindungen des gefangenen Apostels gegenüberstand. Innerchristliche Spaltungen, wie Paulus sie in seiner nächsten Umgebung erfuhr, machen es wohl begreiflich, dass er 2, 1—4 fortfährt: „Wenn also eine Ermunterung in Christo, wenn eine Liebeströstung, wenn eine Geistesgemeinschaft, wenn ein Mitleid und Erbarmen: [2] so erfüllet meine Freude, damit ihr gleichgesinnt seiet, dieselbe Liebe habend; gleichbeseelt, die Eine Gesinnung hegend, [3] nichts nach Ränkesucht [1]) noch nach eitler Ruhmsucht, sondern durch die Demuth einander achtend hervorragend über sich selbst, [4] nicht auf das Eigene ein jeder achtend, sondern auf das Anderer ein jeder.“ Die demüthige Unterord-

---

1) *μηδὲν κατ' ἐριθείαν*, vgl. 1, 17 *οἱ ἐξ ἐριθείας τὸν χριστὸν καταγγέλλουσιν οὐχ ἁγνῶς.*

nung unter Andre, das selbstvergessene Achten auf das Interesse Andrer erscheint hier als die eigentliche Wurzel der Eintracht und wird nun (2, 5—11) auf das Vorbild Christi zurückgeführt: [5] „Solche Gesinnung habet in euch [1]), wie auch in Christo Jesu, [6] welcher in Gestalt Gottes seiend nicht für ein Rauben achtete das Gottgleichsein, [7] sondern ich selbst entäusserte, da er Knechtsgestalt annahm, in Menschenähnlichkeit auftrat und an Gestalt erfunden ward wie ein Mensch, sich selbst erniedrigte, gehorsam geworden bis zum Tode, ja Kreuzestode. [9] Desshalb erhöhte ihn auch Gott überaus und verlieh ihm den Namen über jeden Namen [2]), [10] damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge von Himmmlischen, Irdischen und Unterirdischen, [11] und jede Zunge bekenne, dass Herr Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.“ Den Gegensatz, in welchem die Selbstentäusserung und Selbsterniedrigung Christi hier dargestellt wird, wollte Baur (a. a. O. II, S. 51 f.) erst in der gnostisch-valentinianischen Lehre finden, dass der letzte Aeon in leidenschaftlicher Begierde sich mit dem Urwesen unmittelbar verbinden wollte, aber [eigentlich nicht er selbst, sondern seine Leibesfrucht] in das *κένωμα* herabsank. Nicht so sollte Christus, obwohl an sich göttlicher Natur, es für ein Rauben gehalten haben, Gott gleich zu sein, sondern vielmehr durch Entäusserung zur Knechtsgestalt seiner menschlichen Erscheinung die Gottgleichheit wirklich erworben haben. Näher liegt es jedenfalls mit Ernesti hier den Gegensatz gegen das Rauben (der verbotenen Frucht) anzunehmen, durch welches die Stammeltern der Menscheit das *ἔσεσθε ὡς θεοὶ* (Gen. 3, 5) erreichen wollten. Paulus hat allerdings auch hier (wie 1 Kor.

1) Die LA. *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν* wird beglaubigt durch It. Syr., ℵABC*DEFG und ist von Lachmann mit Recht der rec. *τοῦτο γὰρ φρονείσθω ἐν ὑμῖν*, von welcher Tischendorf *φρονείσθω* beibehält, vorgezogen worden.

2) Am Ende nimmt schon Justin Dial. c. Tryph. Jud. c. 134 p. 364 auf diese Stelle Rücksicht: *ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν ὁ χριστὸς ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ποικίλων καὶ πολυειδῶν ἀνθρώπων, δι' αἵματος καὶ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ κτησάμενος αὐτούς.*

15, 47—49. Röm. 5, 12 f.) seinen Christus, den himmlischen Menschen, in einen Gegensatz zu Adam und dessen Vergehung gestellt. Diese Stelle enthält keine Abweichungen von der ächt paulinischen Christologie [1]). Sie führt nur im Gegensatze gegen den alten Adam, denselben Gedanken aus, wie 2 Kor. 8, 9. Christus hat eben dadurch das Vorbild demüthiger Selbstverleugnung gegeben, dass er in der Gottesgestalt des himmlischen Menschen nicht für ein Rauben erachtete das Gottgleichsein, sondern sich selbst entäusserte zur Knechtsgestalt irdisch-menschlicher Erscheinung, sich selbst erniedrigte zum Gehorsam bis zum Kreuzestode, und eben durch diese Selbstverleugnung hat er die Gottgleichheit wirklich erreicht in dem Namen über alle Namen, welchen alle Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen knieend verehren. — Dieser eindringlichen Ermahnung zur Einmüthigkeit fügt Paulus 2, 12—18 noch eine allgemeine Ermahnung hinzu, das eigene Heil zu bewirken; gut paulinisch, da jede Selbst- und Werk-Gerechtigkeit ausgeschlossen wird durch die weitere Bemerkung, dass Gott selbst das Wollen und das Vollbringen wirkt. Paulus, dessen Sprache hier unverkennbar ist [2]), giebt sich auch dadurch zu erkennen, dass er, ganz im Einklange mit 1, 25. 26, nur von einer Möglichkeit seines Geopfertwerdens spricht [3]). Wie er sich darüber freut und mit den Philippern freut, so fordert er diese wiederum auf, sich zu freuen und mit ihm zu freuen.

In einem zweiten Ansatze (2, 19—4, 1) kehrt Paulus zunächst wieder zu seiner Umgebung zurück. Den Timotheus hofft er zu den Philippern bald senden zu können, damit auch er gutes Muth sei nach Kenntniss der philippischen

---

1) Vgl. meine Bemerkungen über den paulinischen Christus, in dieser Zeitschrift 1871. II. S. 192 f.

2) Phil. 2, 16 *ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα.* Das *εἰς κενὸν* findet sich in dem ganzen Neuen Test. nur bei Paulus (1 Thess. 3, 5. Gal. 2, 2. 2 Kor. 6, 1).

3) Phil. 2, 17 *ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶ.* Wie ganz anders 2 Tim. 4, 6 *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως ἐφέστηκεν!*

Zustände (ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν). Er hat ja keinen Gleichgesinnten, welcher auf rechte Weise ihre Angelegenheiten besorgen wird (οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει). Denn sie Alle suchen ihr Eigenes, nicht was Christi ist (οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οἱ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ). Den Timotheus dagegen sollen die Philipper als bewährt anerkennen, weil er wie mit einem Vater ein Kind mit Paulus gedient hat in Bezug auf das Evangelium. „Diesen also hoffe ich zu euch zu schicken, sobald ich abgesehen haben werde meine Angelegenheiten, sofort. Ich habe aber das Zutrauen zu dem Herrn, dass auch ich schnell kommen werde“ (2, 19—24). Ueber diese ganze Stelle, welche mir allein schon die Aechtheit des Briefs zu beglaubigen scheint, drückt Baur (a. a. O. II, S. 75) sein Befremden aus: „Der Apostel spricht hier die Hoffnung aus, den Timotheus bald zu den Philippern senden zu können, damit auch er guten Muth fasse dadurch, dass er erfahre, wie es bei ihnen stehe. Wie kann der Apostel diess so sehr wünschen, da er ja nicht lange durch Epaphroditus Nachrichten aus Philippi erhalten hatte?“ Eben diese Nachrichten mögen der Art gewesen sein (vgl. 2, 2 f. 4, 2 f.), dass Paulus die Sendung eines seiner nächsten Vertrauten nach Philippi für räthlich halten musste. Denn nicht etwa bloss um die Sendung des Epaphroditos zu erwiedern, um auch seinerseits Nachrichten aus Philippi zu erhalten, sondern um gutes Muths über die dortigen Znstände sein zu können, um die Angelegenheiten der philippischen Christen in Ordnung zu erhalten (V. 20), wollte Paulus den Timotheus, wie einst nach Thessalonich (vgl, 1 Thess. 3, 2), so jetzt nach Philippi schicken. Diesen Hauptzweck der Sendung lässt Baur ausser Acht, indem er fortfährt: „Und für diesen Zweck sollte er im Sinne gehabt haben, den Timotheus, von seiner Seite hinwegzusenden, von welchem er in eben dieser Stelle spricht, er sei der Einzige, der als wahrer Freund die gleiche Gesinnung mit ihm theile, und es mit ihm und der Sache des Evangeliums aufrichtig meinte? [Um so mehr, sollte ich denken, eignete sich Timotheus zu einer apo-

stolischen Sendung.] Einen für seine damalige Lage so unentbehrlichen Genossen hätte er doch, wie es scheint, nicht so leicht von sich entlassen sollen, nur um Nachrichten zu überbringen, die ja auch der zugleich abgesandte Epaphroditus nach Philippi bringen konnte, oder eben da abzuholen, wozu gleichfalls nicht gerade Timotheus nöthig gewesen wäre.“ Mehr Grund hat es, wenn Baur weiter bemerkt: „Welches harte Urtheil fällt aber noch überdiess der Apostel aus dieser Veranlassung über alle seine übrigen Freunde und Mitarbeiter! Es ist sehr ungenügend, die Härte dieses Urtheils dadurch zu mildern, dass man sagt, Lukas namentlich sei damals nicht mehr in Rom anwesend gewesen. Das Urtheil lautet V. 21 so allgemein, dass man nicht umhin kann, es auch auf ihn und Titus [welche damals gar nicht in Rom gewesen sein werden] zu beziehen. Auf solche Uebertreibungen kann ein Schriftsteller kommen, welcher die Situationen seines Briefs nur aus sich heraus entwirft.“ Ich frage jedoch: woher anders dieses scharfe Urtheil, als aus dem heissen Blute des Paulus? Ein Späterer würde dem Paulus gewiss nur Lob seiner nächsten Genossen und Gehülfen angedichtet haben. Nicht einen Spätern, sondern den Apostel selbst erkennt man auch aus der Zuversicht V. 24, bald selbst nach Philippi zu kommen. Wer würde dem Paulus lange nach seinem Tode noch solche Zuversicht, welche der Erfolg widerlegt hatte, angedichtet haben? Ebenso trägt es das Gepräge der einfachen Wahrheit, wenn wir 2, 25—30 über Epaphroditos, den Gesandten der Philipper, welchen Paulus jetzt zurückschickt, erfahren, dass er krank gewesen und im Dienste des Evangelium in Todesgefahr gerathen war. Auf welchem Grunde beruht es, wenn Baur (a. a. O. II, S. 76) diese ganze Stelle über Timotheus und Epaphroditus als eine Nachbildung von 2 Kor. 8, 23 f. darstellt?

Wie geht nun aber der Verfasser von Epaphroditos über zu Phil. 3, 1—16? Allerdings so, wie wenn er den Brief schon beschliessen wollte, schreibt er 3, 1: τὸ λοιπόν, vgl. 4, 8. 1 Thess. 4, 1. 2 Kor. 13, 11 (2 Thess. 3, 1). Aber er kann doch nicht schliessen, ohne seinem Unmuthe gegen

judenchristliche Gegner noch einmal Luft zu machen. Nicht sowohl auf das vorhergehende *χαίρετε ἐν κυρίῳ*, was an 2, 18 erinnert [1]), sondern vielmehr auf die folgende Auslassung über die Beschneidungsleute 3, 2 f. kann es, wie nach vielen ältern Auslegern auch de Wette und Meyer erklären, sich beziehen, wenn Paulus fortfährt: *τὰ αὐτὰ γράφειν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*. Es ist ebensowohl ein Lieblingsthema des Paulus, wie es zur Befestigung der philippischen Christen dient, wenn er hier wieder vor den Judaisten warnt. „Dasselbe" wird er schwerlich in diesem Briefe selbst (1, 15—17), wo er nur beiläufig die römischen Judenchristen berührt, sondern allerdings in frühern Briefen an die Philipper gethan haben [2]). Der Verfasser ergiesst nun 3, 2 recht eigentlich seine Galle gegen „die Hunde, die schlechten Arbeiter, die Zerschneidung," Da soll er zu heftig, um für Paulus gelten zu dürfen, gewesen sein, wie vorher (1, 18) zu milde. Baur (a. a. O. II, S. 50 f.) lässt ihn freilich nicht einmal gegen Judenchristen,

---

1) Nur durch die Beziehung des *τὰ αὐτὰ γράφειν* auf das Vorhergehende ist Baur (a. a. O. II, S. 59. 77 f.) zu der Behauptung gekommen, der Verfasser wolle seine eigene Gedankenarmuth entschuldigen. Bei derselben Ansicht hat Ewald (Sendschreiben d. Apostel Paulus S. 452, vgl. S. 448) behauptet, dass Paulus sein Schreiben mit C. 2 schon fast zu Ende hatte, da plötzlich verhindert worden sei, es völlig zu schliessen. „Als er wohl erst nach einigen Tagen es vollenden wollte, fand er besonders für die Ermahnungen, welche er der Gemeinde zu geben rathsam hielt, noch einen bedeutenden Nachtrag zu machen c. 3 f." B. Weiss (der Philipper-Brief ausgelegt u. s. w., Berlin 1859 S. 219 f.) bezieht das *τὰ αὐτὰ γράφειν* auf alles Vorhergehende wegen der als Grundton hindurchgehenden Ermahnung zur Freude.

2) Baur (a. a. O. II, S. 77 f.) beruft sich dagegen auf Phil. 2, 19, schwerlich überzeugend. Für verloren gegangene frühere Philipperbriefe des Paulus darf man sich übrigens schwerlich auf Polykarp's Epi. ad Philipp. 3 berufen, wo von Paulus gesagt wird: *ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσάν μοι πίστιν*. Da ist nur von unserm Philipperbriefe die Rede, vgl. Cotelier z. d. St., Fabricius cod. apocr. N. T. I p. 91 sq. u. A., meine apost. Väter S. 210 Anm. 34.

sondern gegen reine Juden auffahren. Allein die κακοὶ ἐργάται erinnern ebenso an die ἐργάται δόλιοι 2 Kor. 11, 13, wie die κατατομή an das scharfe ὄφελον ἀποκόψονται Gal. 5, 12 [1]). Wir erkennen auch hier das heisse Blut des Paulus. Der Verfasser polemisirt keineswegs nur gegen jüdische Gegner, noch gar desswegen, weil es einmal zum stehenden Charakter der paulinischen Briefe zu gehören schien. An dieser Polemik vermisste Baur freilich alle Frische und Natürlichkeit, alle Objectivität der gegebenen Verhältnisse. „Mit vergeblichem Erfolg sollen die starken Ausdrücke, deren sich der Verfasser zur Schilderung seiner Gegner bedient, seiner Polemik die ihr fehlende Farbe geben. Wie unfein wird sie 3, 2 durch die harten Worte βλέπετε τοὺς κύνας, wie gezwungen durch den gesuchten Gegensatz zwischen κατατομή und περιτομή, Zerschnittene und Beschnittene, eingeleitet!" Unfeiner als an den angeführten andern Stellen äussert sich Paulus hier schwerlich. Und es stimmt ganz zu Röm. 2, 29, wenn Phil. 3, 3—6 im Gegensatze gegen die Prediger der Beschneidung fortfährt: [3]„Denn wir sind die wahre Beschneidung, die wir Gottes Geiste dienen [2]) und uns rühmen in Christo Jesu und nicht auf Fleisch vertrauen, [4]obwohl ich Zuversicht habe auch im Fleische. Wenn ein Andrer meint Zuversicht zu haben im Fleische, ich noch mehr, [5]beschnitten am achten Tage aus dem Geschlecht Israels, dem Stamme Benjamin, Hebräer von Hebräern, nach

1) B. Weiss (a. a. O. S. 215 f.) will auch Phil. 3, 2 von einer Polemik gegen Judenchristen nichts bemerken. Die Hunde sollen unreine Heiden, die schlechten Arbeiter streitsüchtige Christen (wie 1, 15. 17) sein, die Zerschneidung reine Juden. Wenn der ganze Philipperbrief es nirgends mit judenchristlichen Gegnern zu thun haben soll, so untergräbt man am allermeisten die Aechtheit desselben. Da waren die alten Kirchenväter unbefangener. Wer noch zweifeln kann, dass hier judaistische Gegner gemeint sind, lese doch nur V. 5 (vgl. 2 Kor. 11, 22 f.)

2) Phil. 3, 3 οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες kann nach dem stehenden Sprachgebrauche des λατρεύειν τινὶ nur heissen: die wir Gottes Geiste dienen, nicht wie man immer noch zu erklären pflegt: die wir mit dem Geiste (oder: durch den Geist) Gottes dienen.

dem Gesetz Pharisäer, [6] nach Eifer verfolgend die Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetze geworden untadelhaft [1]).“ Da wollte Baur (a. a. O. II, S. 61 f. 77 f.) die augenscheinliche Copie der Stelle 2 Kor. 11, 18 f. finden; aber es ist wirklich nicht abzusehen, wesshalb beide Stellen nicht von einem und demselben Verfasser herrühren sollten. Weiter lesen wir Phil. 3, 7—11: [7] „Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden erachtet. [8] Aber freilich erachte ich auch, dass alles Schaden ist, wegen des Uebertreffenden der Erkenntniss Christi Jesu meines Herrn, um dessen willen ich das alles verloren habe, und ich erachte, dass es Unrath ist, damit ich Christum gewinne [9] und erfunden werde in ihm nicht habend meine Gerechtigkeit aus dem Gesetze, sondern die durch Glauben an Christum, die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund von Glauben, [10] um zu erkennen ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, gleichgestaltet seinem Tode, [11] ob ich wohl gelangen werde zu der Auferstehung von den Todten.“ Baur (a. a. O. II, S. 78 f.) hat hier nur eine absichtliche Zusammenfassung des Allgemeinsten, was sich aus dem Lehrinhalt der paulinischen Briefe abstrahiren lässt, gefunden. „Wie wenn der Apostel hier, wo er von sich spricht, ein Glaubensbekenntniss abzulegen hätte, lässt ihn der Verfasser des Briefs den Hauptsatz der paulinischen Dogmatik, die Rechtfertigungslehre, mit ihren genauesten Bestimmungen darlegen.“ Das konnte auf jeden Fall niemand besser thun, als der Apostel selbst. Er legt die Glaubensgerechtigkeit hier sogar in einer eigenthümlichen Weise dar, welche Baur selbst nicht verkennen kann, wenn er fortfährt: „Wo spricht der Apostel sonst von der Glaubensgerechtigkeit in dieser rein subjectiven persönlichen Beziehung auf ihn selbst, wo macht er die Auferstehung, das Leiden, den Tod Christi so wie hier zum Gegenstand einer abstracten theoretischen Betrachtung, dass er wissen will τὴν δύναμιν τῆς

1) Diese Untadelhaftigkeit ist natürlich nicht im strengen Sinne der paulinischen Dogmatik, sondern nur im gangbaren Sinne des Pharisäismus zu verstehen.

ἀναστάσεως u. s. w.? Wie ganz anders spricht er von allem diesem 2 Kor. 4, 4 f. 5, 14—21. 13, 3. 4. Gal. 2, 19 f. u. s. w. Was soll denn die *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* V. 10 sein?" Zum Gegenstande einer abstracten theoretischen Betrachtung hat Paulus Christum, seine Auferstehung und seinen Tod auch hier nicht gemacht. Dass er Christum, die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden eben nicht theoretisch, sondern praktisch, durch eigene Lebenserfahrung erkennen will, lehrt ja das schliessliche *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν.* Die Gleichgestaltung mit dem Tode Christi kann ich nicht mit Baur (a. a. O. II, S. 80) von dem Märtyrertode verstehen, welchen der Verfasser dieses Briefs keineswegs hofft (vgl. 1, 25. 26. 2, 24); und wenn er ihn gehofft haben sollte, würde er ja nicht zweifelnd hinzufügen: „ob ich wohl gelangen werde zu der Auferstehung von den Todten," da er den Märtyrertod vielmehr als den unmittelbaren Weg zur Vereinigung mit Christo betrachtet (1, 23). Nein, die Gleichgestaltung mit dem Tode Christi ist die Gemeinschaft mit seinem Leiden selbst. nichts andres als das *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρειν* 2 Kor. 4, 10, wo auch das Weitere *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ* der *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* an unsrer Stelle nicht fern steht Freilich fügt Paulus hier zweifelnd hinzu: „ob ich wohl gelangen werde zu der Auferstehung von den Todten." Da sagt Baur (a. a. O. II, S. 79 f.): Wie könne der Apostel darüber im Zweifel sein, ob er zu der seligen Auferstehung gelangen werde, wie könne er in diesem Tone des Zweifels und der Ungewissheit von der Auferstehung reden? „Wie ganz anders, mit welcher Selbstgewissheit des Bewusstseins spricht der Apostel sonst von der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus! Man vgl. Röm. 8, 10. 2 Kor. 4, 11. Wie kann er, wenn er sich als einen *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* betrachtet, auch nur einen Augenblick darüber in Zweifel sein, dass mit dem Tode auch das vom Tode erweckende Princip des Lebens in ihm ist? Vgl. Röm. 6, 5. Wie lässt sich denken, dass ihm diese in seinem innersten Selbstbewusst-

sein so tief wurzelnde Anschauungsweise je sollte fremd gewesen sein, dass er in jenem Zeitpunct nicht dieselbe Gewissensfreudigkeit wie sonst so oft im Hinblick auf die letzte Entscheidung von sich sollte bezeugt haben? Kann irgend etwas der Apostel nicht geschrieben haben, so ist es gewiss jenes zweifelnde, seine ganze Gemeinschaft mit Christus in Frage stellende *εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν.*" Allein der Zweifel bezieht sich keineswegs auf die Auferstehung selbst, deren Kraft der Apostel auch hier schon in diesem Leben erkennen will, sondern lediglich auf sein Gelangen bis zur Todten-Auferstehung hin. Die Todten-Auferstehung verband Paulus aber eben mit der Wiederkunft Christi (1 Thess. 4, 16. 1 Kor. 15, 23). Da wird van Hengel, so allein er steht, wohl recht haben, wenn er hier keinen andern Zweifel des Paulus findet, als: ob er wohl die Wiederkunft Christi noch erleben werde. Daran hatte Paulus früher gar nicht gezweifelt (1 Thess. 4, 15. 1 Kor. 15, 51), und noch in dem Philipperbriefe (3, 21 vgl. 4, 5) spricht er diese Hoffnung in alter Weise aus. Hier äussert er sich jedoch, da er den Tod vor Augen hat (1, 20 f. 2, 17), auch schon bedenklich und zweifelhaft, wie es an unsrer Stelle der Fall ist. Der Sinn ist: in dem Leben der Glaubensgerechtigkeit sucht Paulus die Kraft der Auferstehung Christi und die Gemeinschaft seiner Leiden thatsächlich zu erkennen, indem er schon lebend gleichgestellet wird dem Tode Christi, nicht ganz gewiss, ob er so bis zu der Todten-Auferstehung gelangen wird. — Der Behauptung der Glaubensgerechtigkeit fügt Phil. 3, 12—16 gleichwohl hinzu: [12] „Nicht dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollendet bin, ich jage aber nach, ob ich es auch ergreife, weil (ἐφ᾽ ᾧ) ich auch ergriffen bin von Christo. [13] Brüder, ich urtheile von mir selbst nicht, ergriffen zu haben. [14] Eins aber, was dahinten ist, vergessend, zu dem aber, was vorn ist, mich ausreckend, jage ich zielwärts nach dem Kampfpreise der obern Berufung Gottes in Christo Jesu. [15] So viele also vollkommen sind, lasst uns so gesinnt sein, und wenn ihr in etwas anders gesinnt seid, so wird auch dieses Gott euch offenbaren. [16] Nur wozu

wir gelangt sind, in demselben geben!“ Da fand Baur (a. a. O. II, S. 81) nur die schwankende Unsicherheit und Haltungslosigkeit noch weiter ausgesponnen. Die Selbstbetrachtungen, in welchen der Apostel hier über seinen sittlich-religiösen Zustand reflectirt, schienen ihm gar nicht paulinisch auszusehen. „Wenn hier der Apostel sagt, er habe es noch nicht ergriffen, sei aber doch schon von Christo ergriffen, so haben wir hier wieder, wie 1, 22 f., zwei Sätze, die sich gegenseitig so limitiren, dass man nicht sieht, was eigentlich gesagt werden soll. Es ist klar, dass, wenn der Apostel von Christo ergriffen ist, er ihn auch ergreifen muss; nun sagt er aber, er habe es noch nicht ergriffen, was meiut er damit, was hat er noch nicht ergriffen? Wie verhält sich die Glaubensgerechtigkeit, von welcher V. 9 die Rede ist, zu diesem noch nicht Ergriffenhaben? Hat denn nicht der, der Christum im Glauben ergriffen hat, wie wir doch diese Glaubenszuversicht bei dem Apostel überall ausgesprochen sehen, in seinem Glauben auch alles, was er ergriffen haben muss, um seiner Gemeinschaft mit Christus nnd seiner Seligkeit gewiss zu sein? Was wäre der Glaube im paulinischen Sinn, wenn er nicht auch Glaubensgewissheit wäre?“ Gewiss. Aber auf der andern Seite muss man doch auch sagen: Die paulinische Glaubensgerechtigkeit würde selbst zu einer Art Werkgerechtigkeit werden, wenn sie vollkommen fertig wäre und keine Seite des Werdens mehr an sich hätte. Vollendet ist sie von der göttlichen Seite her, da Gott den Glauben an Christum zur Gerechtigkeit anrechnet. Und die sonst mehr objectiv gehaltenen Ausführungen des Paulus lassen mehr diese Seite hervortreten. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass die Glaubensgerechtigkeit auch nach der subjectiven Seite, welche Paulus hier einmal in's Auge fasst, schon vollendet wäre. Paulus redet hier, wie man aus V. 15 sieht, „Weisheit unter den Vollkommenen“ (1 Kor. 2, 6). Da erkennt er die Seite der Vollendung immer noch an in dem Ergriffensein von Christo (V. 12). Aber als ein unerreichtes Ziel bezeichnet er V. 14 den Kampfpreis der obern Berufung Gottes in Christo Jesu. Und die Vollkommenheit soll eben in der Einsicht bestehen, dass man nach der subjectiven Seite

noch immer nicht vollendet ist (V. 12). Mit der Grundlehre von der Glaubensgerechtigkeit vertrug es sich wohl, dass Paulus 1 Kor. 9, 24. 26 ermahnt *οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε*, wenn ihm auch das Ziel des Laufs bereits gegeben war und feststand. Es ist ganz dasselbe, was Phil. 3, 16 so ausgedrückt wird: *πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν*. Den Weg zur Vollendung hat man im Glauben schon erreicht, aber noch nicht die Vollendung selbst; die *κλῆσις* ist erfolgt, der Kampfpreis steht noch bevor. Es handelt sich hier nicht bloss um die sittliche Vollendung, sondern es ist die ganze subjective oder menschliche Seite des Geisteslebens, welche der Vollendung immer noch zustrebt, während die objective oder göttliche Seite mit dem Glaubensleben selbst schon abgeschlossen ist. In solcher Weise möchte diese Stelle den andern Ausführungen des Paulus über die Rechtfertigungslehre sich ergänzend anschliessen. Sowohl das *ὅσοι οὖν τέλειοι* als auch das *καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε* V. 15 weis't ohnehin auf frühere Erörterungen über die Glaubensgerechtigkeit zurück, auf Einwendungen oder Bedenken, welche den Paulus eben zu dieser Darlegung veranlasst haben mögen. Die Meinung, dass die paulinische Glaubensgerechtigkeit das Vorgeben einer erreichten Vollendung enthalte, nach welcher man nichts mehr zu thun brauche (worauf Paulus sich auf Phil. 2, 12 beziehen mag), lag nahe genug, wenn man gegen die paulinische Grundlehre doch einmal solche Einwendungen erhob, wie sie Paulus Röm. 3, 8. 6, 1. 15 berücksichtigt [1]). Die Ausführung des Philipperbriefs macht also auch hier den lebensvollen Eindruck geschichtlicher Wahrheit.

Mit der Glaubensgerechtigkeit in dieser Fassung stellt Paulus sich nun den Philippern, welche er 3, 17—4, 1 weiter ermahnt, als Muster zur Nachahmung hin, im Gegensatz gegen Viele, welche er vielmals den Philippern genannt hat, jetzt weinend nennt, die Feinde des Kreuzes Christi, deren Ende

1) Auch der Brief des Barnabas c. 4 p. 10, 20—22 mahnt ja: *μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι.*

Verderben, deren Gott der Bauch, deren Ehre in ihrer Schande, deren Gesinnung auf das Irdische gerichtet ist (V. 19 *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*). Sind es nun wieder, wie 3, 2, judenchristliche Gegner, über welche Paulus sich v. 18. 19 abermals ereifert? De Wette und Meyer wollen hier nicht die bisher gezeichneten judenchristlichen Gegner, sondern lasterhafte, epikureisch gesinnte Heidenchristen verstehen, womit B. Weiss ganz einverstanden ist. Aber konnte von Solchen die Vorbildlichkeit, zumal gegenüber dem Apostel, auch nur in Frage kommen? Die „Vielen" V. 18 erinnern ohne weiteres an „die Vielen," welche das Wort Gottes verhöckern oder verfälschen (2 Kor. 2, 17), d. h. an judenchristliche Irrlehrer. Nicht von epikureisch gesinnten Heidenchristen, sondern von seinen judenchristlichen Gegnern wird Paulus zu den Philippern vielmals geredet haben, jetzt mit Thränen reden. Die eigentlichen Feinde des Kreuzes Christi muss man ja schon nach Gal. 5, 11. 1 Kor. 1, 23 eher auf der judaistischen als auf der heidnischen Seite suchen. Zu judaistischen Gegnern stimmt es ganz gut, dass ihr Gott der Bauch, ihr Sinn auf das Irdische gerichtet ist. Lesen wir doch auch Röm. 16, 18 von Judaisten, dass sie nicht Christo, sondern ihrem Bauche dienen, und wissen wir doch aus 2 Kor. 11, 20, dass die Judaisten in Korinth auf Kosten der Gemeinde zehrten. Das *τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* erinnert ohnehin an den Vorwurf gegen Petrus Matth. 16, 23 wegen seines Anstosses an dem Tode Christi. Den Gegensatz zu solcher Gesinnung drückt Paulus V. 20. 21 so aus, dass „unser Staatswesen im Himmel ist [1]," woher wir auch als Retter erwarten den Herrn Jesus Christus, welcher verwandeln wird den Leib unsrer Niedrigkeit gleichgestaltet dem Leibe seiner Herrlichkeit." So möge die vielgeliebte Gemeinde stehen in dem Herrn.

Der zweite Theil des Briefs stellt uns wirklich den ächten

---

1) Phil. 3, 20 *ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.* Eine Berührung mit Philo de confus. ling. §. 17 (Opp. I, p. 416), wo von den Seelen der Weisen gesagt wird *πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον, ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένον δὲ τὸν περίγειον, ἐν ᾧ παρῴκησαν, νομίζουσαι.*

Paulus dar, wie er in väterlicher Fürsorge für die philippische Gemeinde die Sendung des Timotheus vor hat, übrigens bald selbst nach Philippi zu kommen hofft. Und wenn wir schon in der Art, wie er sich 2, 20. 21 über Timotheus und seine andern Genossen ausspricht, eine leidenschaftliche Hitze erkennen, so kocht es vollends in Paulus, ja er bricht in Thränen aus, als er auf seine alten judenchristlichen Gegner zu sprechen kommt (3, 2. 18). Auch sachlich macht die Art, wie Paulus hier seine Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ausdrückt, keineswegs den Eindruck von Nachmacherei.

Der Schluss (4, 2—23) beginnt mit herzlichen Ermahnungen an die Euodia und die Syntyche, gleichgesinnt zu sein in dem Herrn (*τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ*). Ausserdem bittet Paulus auch seinen ächten Gefährten (*καὶ σέ, γνήσιε σύνζυγε*), sich dieser Weiber anzunehmen, welche in dem Evangelium mit ihm (Paulus) zusammengekämpft haben, zugleich auch mit Clemens und seinen (des Paulus) übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens (4, 2. 3). Warum soll man an dieser Ermahnung Anstoss nehmen? Die Euodia und die Syntyche hat man bisher für zwei philippische Christinnen gehalten, welche zur Eintracht ermahnt werden, den ächten Gefährten für einen hervorragenden Mitarbeiter des Paulus, sei es nun mit Luther für „den fürnehmsten Bischof zu Philippen," sei es mit Meyer für jemand, welcher den Eigennamen Syzygos wahr gemacht hatte u. s. w., den Clemens für einen Christen in Philippi. Erst Baur (a. a. O. II, S. 66 f.) fand hier alles verdächtig, indem er mit Origenes (de princ II, 3, 6) u. A. den römischen Clemens verstand. Es schien ihm schon von selbst in die Augen zu fallen, dass dieser in den apostolischen Briefen sonst nie genannte Clemens hier gerade, in einem Briefe, in welchem nicht einmal unter den Grüssenden ein andrer der Freunde und Gehülfen des Apostels namentlich angeführt wird, mit einer gewissen Auszeichnung, somit auch mit einer besondern Absicht genannt sei. „Es ist, da weder die Geschichte noch die Sage von einem andern Clemens aus

jener Zeit weiss, derselbe Clemens, welcher sonst in die engste Verbindung mit dem Apostel Petrus gesetzt wird und von ihm zum ersten Bischof der römischen Gemeinde geweiht worden sein soll.“ Wäre dem wirklich so, wäre hier der römische Clemens gemeint, dessen geschichtlicher Kern der im J. 96 hingerichtete Vetter Domitian's ist: so könnte Paulus diesen Brief allerdings nicht geschrieben haben. Schwegler[1]) fand hier nicht bloss den Clemens als *συνεργὸς Παύλου* angeführt, sondern wusste auch die Euodia und die Syntyche vollends zu deuten. Diese zwei räthselhaften Frauennamen sollten typische Parteinamen sein, Euodia die judenchristliche, Syntyche die heidenchristliche Partei vorstellen, welche unter bedeutsamer Erwähnung des Clemens ermahnt werden, einträchtig zu sein in dem Herrn. Der *σύνζυγος γνήσιος* dieses Paulus sollte der Apostel Petrus sein. Dasselbe brachte auch Volkmar heraus[2]), nur mit der weitern Entdeckung, dass der römische Clemens hier bereits als Märtyrer vorausgesetzt werde, weil sein Name ja schon im Buche des Lebens stehe. Hitzig (a. a. O. S. 4 f.) weicht nur darin von Schwegler ab, dass er die Euodia und die Syntyche, welche zur Eintracht ermahnt werden, für zwei heidenchristliche Parteien hält, welche mit einander im Streite lagen, Griechen und Römer, wie sie in Philippi neben einander wohnten, ein Vorspiel des nachmaligen Gegensatzes der morgenländischen und der abendländischen Kirche. Aber mit welchem Rechte dürfen wir denn die Euodia, die Syntyche, den ächten Genossen, oder wie Luther ihn nennt, den treuen Gesellen, und den Clemens, dessen Name mit denen der andern Gehülfen im Buche des Lebens steht, als verdächtige Individuen anhalten? Die Euodia kann sich ausweisen durch den ersten

---

1) Nachapostol. Zeitalter II. S. 29 f. 134 f.

2) Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit, theol. Jahrb. 1856. S. 310 f. Ueber Euodia, Euodius und Anaclet, ebdas. 1857. I, S. 147 f.; Religion Jesu S. 404 f. Euodia und Syntyche sollen gar nicht zwei zankende Individuen feminini generis, sondern nur zwei Parteien, *Εὐοδία* (= *'Ορθοδοξία*) das Judenchristenthum, *Συντύχη* das Heidenchristenthum, bedeuten können.

Bischof von Antiochien, welcher *Εὐόδιος* hiess [1]), wenn Hitzig sie auch anzeigt als den alten Patriarchen אָשֵׁר (= *Εὐόδιος*) Gen. 30, 13, welcher weiblich vermummt sei, um nicht für eine wirkliche Person gehalten zu werden Die Syntyche hat zwar keine bekannten Namens-Vettern oder -Schwestern, kann aber füglich *σὺν τύχῃ* passiren, obwohl sie von Hitzig für den weiblich verkleideten Patriarchen Gad (LXX *ἐν τύχῃ*) Gen. 30, 11 erklärt wird. Wenn die beiden Weiber, vielleicht Stammmütter der philippischen Gemeinde, auch nicht ganz einig gewesen sind, sondern, wie die Gemeinde selbst (2, 2), zur Eintracht ermahnt werden müssen: so brauchen sie doch keineswegs, wie Volkmar (theol. Jahrb. 1856, S. 310) meint, als rechte Weiber über Kinder oder Männer im Zanke gelegen zu haben. Hat man denn nur zwischen Parteihader und Weiberzank die Wahl? Der „ächte Genosse" kann recht gut der eigentliche Vorsteher der philippischen Gemeinde gewesen sein, mag er nun *Σύνζυγος* geheissen haben oder nicht. Und warum soll es nicht auch in Philippi, wie Ritschl behauptet [2]), unter den Gehülfen des Paulus einen Clemens gegeben haben? Clemens braucht keineswegs schon gestorben zu sein, um mit Andern in das Buch des Lebens zu kommen, vgl. Offb. Joh. 3, 5. 17, 8. Luc. 10, 20. Auch braucht man nicht, wie Baur (a. a. O. II, S. 86) verlangt, für die Benennung eines *συνεργὸς* des Apostels ein längeres Zusammenwirken mit demselben vorauszusetzen. Nennt Paulus doch auch Phil. 2, 25 den Epaphroditos seinen *συνεργός*, vgl. auch Röm. 16, 9. Auf keinen Fall ist aus dieser Stelle auch nur der mindeste Verdacht der Unächtheit zu begründen.

Nach Ermahnungen, welche mit der Aufforderung, sich in dem Herrn immerfort zu freuen, beginnen und mit dem Friedenswunsche schliessen (Phil. 4, 4—9), kommt Paulus Phil. 4, 10—20 auf die Geldsendung der Philipper zu sprechen. Er drückt seine grosse Freude darüber aus, dass die Philipper

1) Vgl. Eusebius KG. III, 22, Constitutt. app. VII, 46 p. 228, 13.

2) Altkathol. Kirche 1. A. S. 284, womit ich mich einverstanden rklärt habe in dem Werke über die apostol. Väter S. 95.

endlich dazu gekommen sind, seiner zu gedenken, obwohl er sich auch ohne diese Unterstützung beholfen hätte. Aber man hat recht daran gethan, da man theilgenommen hat an seiner Drangsal. [15] „Ihr wisset aber gleichfalls, Philipper, dass im Anfang des Evangelium, als ich auszog von Makedonien, keine Gemeinde mit mir in Gemeinschaft trat in Rücksicht auf Geben und Empfangen, ausser ihr allein; [16] denn auch in Thessalonich habt ihr einmal und zweimal in Bezug auf Bedürfniss mir geschickt“ (4, 15. 16). Auf die eigentliche Veranlassung des Schreibens kommt Phil. 4, 18. 19 zurück, wo er den Empfang der philippischen Geldsendung durch Epaphroditos bescheinigt und vollständig befriedigt zu sein versichert.

Schliesslich hat Baur (a. a. O. II, S. 65 f.) noch daran Anstoss genommen, dass wir Phil. 4, 22 lesen: *ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας.* Es werde als ein glänzender Erfolg hervorgehoben, dass es schon Gläubige in dem kaiserlichen Hause selbst gab, auf welche auch die *λοιποὶ πάντες* 1, 13 gehen werden. Allerdings hebt Paulus es als etwas Besondres hervor, dass er aus dem Hause des Kaisers christliche Grüsse zu bestellen hat. Aber wer aus dem Hause des Kaisers grüsst, braucht nicht ein kaiserlicher Prinz, gar ein vervielfältigter Clemens zu sein [1]). Man hat an Leute des kaiserlichen Palastes, immerhin auch an höhere Beamte zu denken [2]). Warum sollte es aber nicht mög-

1) Baur (a. a. O. II, S 66): Die Sage kannte also einen Clemens, welcher als Mitglied des kaiserlichen Hauses selbst durch einen Apostel bekehrt worden war, und wir haben somit in diesem Clemens ganz den Mann vor uns, in dessen Person das Christenthum im Kreise des kaiserlichen Hauses selbst repräsentirt ist. Von Einem auf Mehrere schliessend konnte nun der Verfasser des Briefs seinen Apostel von gläubigen Mitgliedern des kaiserlichen Hauses in der Mehrheit angelegentliche Grüsse an die Gemeinde in Philippi schreiben lassen.“

2) Hitzig, (a. a. O. S. 16) denkt an Freigelassene, indem er auf Tacitus Ann. IV, 7 verweis't: intra paucos libertos domus (Caesaris). Ich möchte noch mehr vergleichen, was Philo in Flacc. §. 5 (Opp. II, 525) über den ägyptischen Statthalter Flaccus sagt: *εἰ δὲ μὴ βασιλεὺς ἦν, ἀλλά τις τῶν ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας.*

lich gewesen sein, dass Paulus selbst in dem kaiserlichen Palaste Erfolge gehabt hat? Möglich, dass so auch T. Flavius Clemens, obwohl noch kein kaiserlicher Prinz, den ersten Eindruck des Christenthums erhalten konnte.

Sollte sich das Ergebniss dieser Untersuchung bewähren, so haben wir in dem Philipperbriefe den Schwanengesang des Apostels. Noch in der Gefangenschaft von judenchristlichen Gegnern angefeindet, freut Paulus sich wohl auch darüber, dass Christus auch auf solche Weise verkündigt wird. Aber als ihn die Ermahnung auf seine alten Gegner führt, läuft ihm doch die Galle über, und er bricht in Thränen aus. In der Lehre führt Paulus nicht bloss seine Ansicht von Christo im Gegensatze gegen den alten Adam und dessen Fall eigenthümlich aus, sondern er trägt hier auch seine Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in einer eigenthümlichen, mehr subjectiven Fassung und mit Rücksicht auf eine nahe liegende Einwendung vor. Sonst ist Paulus in der Gefangenschaft gutes Muths, hofft einen guten Ausgang (1, 19. 20), spricht sogar noch zuversichtlich die Hoffnung der Befreiung und des Wiedersehens der Philipper aus (1, 25. 26. 2, 24), wenn er auch die andere Möglichkeit eines Todes-Ausgangs (1, 20 f. 2, 17) schon vor Augen hat und sich bereits bedenklich äussert, ob er die Todten-Auferstehung noch erleben werde (3, 11). Dass alles dieses Wahrheit, nicht Nachmacherei ist, kann die Vergleichung mit wirklich nachpaulinischen Paulus-Briefen lehren. Der Paulus des Kolosserbriefs (1, 24) will in seinen Leiden schon die Leiden Christi ausfüllen zum Heile der Kirche. Von den ächt menschlichen Todes-Gedanken eines Gefangenen äussert der Paulus des Ephesier-Briefs (3, 1) nicht das Mindeste mehr. Endlich der Paulus der Hirten-Briefe ist dessen schon gewiss, dass er am Ende seines Lebenslaufs steht (2 Tim. 4, 6 f.), und hofft nur noch eine Errettung zu dem himmlischen Reiche des Herrn (2 Tim. 4, 18).

XI.

Barnabas und Johannes.

Von

H. Holtzmann.

Nachdem selbst noch Zeller am Barnabasbrief, soweit derselbe für die johanneische Frage in Betracht kommt, vorübergegangen war, ist dieses Schriftstück plötzlich zum Ausgangspuncte von gänzlich entgegengesetzten Behauptungen geworden. Als die Wortführer beider Parteien können gegenwärtig vornemlich Keim (Geschichte Jesu, I, S. 141 fg.) und Volkmar (Ursprung unserer Evangelien, S. 65 fg.) gelten. Doch bieten sich, ehe wir uns der durch sie vertretenen Alternative nähern, noch einige Gesichtspuncte von allgemeinerer, vorbereitender Bedeutung dar.

Die eigenthümliche Schwierigkeit, welche einer bestimmten Beantwortung der Frage entgegensteht, ob der vierte Evangelist heidnischer oder jüdischer Geburt gewesen, bestehen in ganz analogem Maasse auch hinsichtlich des Verfassers unseres Briefes. Lipsius, (Schenkel's Bibel-Lexikon, I, S. 364) sagt, wiewohl er diesen für einen geborenen Juden hält, treffend: „Innerlich und äusserlich dem ungläubigen Judenthum fern gerückt, sieht er dasselbe, ähnlich wie der vierte Evangelist, als etwas geschichtlich hinter sich Liegendes an.“ Beide Schriftsteller hängen mit dem Judenthum vermittelst der alexandrinischen Basis ihrer Theologie zusammen, beide entfernen sich aber von demselben in der Richtung der ökumenischen Heidenkirche so weit, wie kein anderer Schriftsteller im ersten Jahrhundert nach Jesu Tod mehr vermochte. Was dem Johannes *οἱ Ἰουδαῖοι* das sind dem Barnabas in nicht minder bezeichnendem und constant festgehaltenem Sprachgebrauch *ἐκεῖνοι*.

Die Begriffswelt beider Schriftsteller, im Grossen und Ganzen genommen, ist allerdings dieselbe. Es ist der gemeinsame

Boden eines nachpaulinischen, katholisch werdenden[1]) Zeitbewusstseins, welchem die beiderseitigen Gedankenreihen entsprossen sind. Der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* steht als fertige Grösse im Mittelpuncte; um ihn bewegt und beschäftigt sich die Geistesarbeit aller christlichen Zeitgenossen. Wie bei Johannes, so erscheint dieser auch bei Barnabas als präexistent (Cp. 6 und 12), übermenschlich (Cp. 12), halbdoketisch auch in der Menschwerdung (Cp. 5). Es handelt sich nämlich in letzterer Beziehung nur um die Synthese jener metaphysischen Grösse mit einer geschichtlichen Erscheinung, mit andern Worten um das *φανερωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* 1 Joh. 3, 8, um sein *ἐληλυθέναι ἐν σαρκί* 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. Uebereinstimmend mit diesen Ausdrücken berichtet nun unser Briefsteller, dass der Sohn Gottes sich im Fleische desshalb offenbaren musste, um auf diese Weise leidensfähig zu werden (Cp. 5 *ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι* und zweimal noch *ἦλθεν ἐν σαρκί*. Cp. 6 dreimal *ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι*. Cp. 12 *ἐν σαρκὶ φανερωθείς*. Cp. 14 absolut *ἐφανερώθη* und *φανείς*). So tritt er aus eignem Entschluss in das Fleisch herein (wie Joh. 1, 14), und ist ebendesshalb auch das Leiden seine eigene That (Cp. 5 *αὐτὸς ἠθέλησεν οὕτω παθεῖν*. Cp. 6 *ὑπέμεινε παραδοῦναι τὴν σάρκα*. Cp. 7 *ἐμὲ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μέλλοντα τοῦ λαοῦ μου τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκα μου*), wiewohl damit einer bestimmten *ἐντολή* Gottes entsprochen war (Cp. 6 *ἐποίησεν τὴν ἐντολήν* = Joh. 10, 18 *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον*). Unter denselben Gesichtspunct tritt dann aber auch die Wiederaufnahme seines Lebens, d. h. seine Auferstehung. Während die apostolische Zeit diese letztere durchaus als Werk des Vaters auffasste und demzufolge eigentlich mehr von Auferweckung sprach, gefällt sich eine spätere Zeitgenossenschaft als in einer Consequenz soeben erörterter Prämissen in der Vorstellung, dass Christus sich selbst auferweckt, dass er aus eigner Machtfülle auferstanden sei. We-

---

1) Vgl. für den Barnabasbrief **Ritschl**: Altkatholische Kirche, 2. Ausg. S. 294 fg.

nigstens finden wir es so nicht blos bei Ignatius (Smyrn. 2: *ἀνέστησεν ἑαυτόν*) und bei der Sibylle (8, 313 *καὶ τότ᾽ ἀπὸ φθιμένων ἀναλύσας*), sondern auch in der berühmten Stelle Joh. 10, 18, womit 5, 26 zu vergleichen; aber auch wahrscheinlich (Müller: Barnabasbrief, S. 142) bei Barnabas, wo Christus sowohl seine eigene Auferstehung selbst vollbringt (Cp. 5: *τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας*), als auch Andere trotz seines eigenen Sterbens, ja grade desswegen lebendig macht (Cp. 12 *αὐτὸς ὢν νεκρὸς δύναται ζωοποιῆσαι αὐτός*). Dabei ist es gleichfalls eine vielfach übereinstimmende Anschauung der Zeit, wornach die Auferstehung begrifflich mit der Auffahrt zur Rechten Gottes zusammenfällt. So nahe wie 1 Petri 3, 21. 22 *δι᾽ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ*) liegen darum beide Bilder auch in dem späten Zusatz zum kanonischen Marcus (Mc. 16, 9. 14. 19) und in der viel behandelten Stelle unseres Briefstellers Cp. 15: *ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς*, wobei zu bemerken, dass *φανεροῦσθαι* von Erscheinungen des Auferstandenen auch Joh. 21, 1, und die ganze Vorstellung von der directen Auffahrt aus dem Grab über die Erde in den Himmel in der Erklärung Joh. 20, 17 *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα* wiederkehrt.

Andererseits hat namentlich Keim eine Reihe von mehr allgemeinen Analogien aufgewiesen, welche in derselben Richtung weisen, als z. B. *δόξα Χριστοῦ* und *ζωή* Cp. 12 (S. 141). Letztere, welche Cp. 1 in der Trias 1 Kor. 13, 13 an die Stelle der Liebe tritt, (vgl. Müller S. 64) ist allerdings ein „johanneischer Begriff," und es fallen in dieser Beziehung noch weiter ins Gewicht das Cp. 11 wiederholt genannte *ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα* und die Cp. 14 ff. gehäuften Ausdrücke *φῶς, σκότος, ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν, τυφλοῖς ἀναβλέψιν*. Man könnte auch erinnern an Joh. 12, 35 *ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ* und Barn. 4 *μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας*. Wenigstens finden wir dies noch frappanter, als wenn Keim (S. 142) Joh. 11, 55 *ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς* mit *ἵνα ἁγνισθῶμεν* (Barn. 5) und *ἵνα ἁγνίζωνται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* (Barn. 8), oder Joh.

11, 52 οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον mit ὑπὲρ ἁμαρτιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ (Cp 7) verglcicht. Aber bewiesen ist mit dem Einen wie mit dem Andern nicht mehr. als wenn man — was mit demselben Rechte geschehen kann — endlich auch an die θεοδίδακτοι (Cp. 21 = Joh. 6, 45) oder an den Cp. 5 aus Jes. 53, 5. 7 citirten ἀμνός (Joh. 1, 29. 36) oder an den καινὸς νόμος (Cp. 2), die ἐντολή, im lateinischen Text nova lex (Cp. 9) = Joh. 13, 34 erinnert.

Denn allerdings muss hier die Wissenschaft „einen Zusammenhang setzen oder auf ihren Beruf verzichten“ (Keim S. 142). Aber dieser Zusammenhang braucht zunächst kein engerer zu sein, als dass „das Evangelium jedenfalls in der Zeitnähe des Barnabasbriefes entstanden ist“ (Keim S. 141). Dieser und in minderem Grade schon der zeitlich ihm vorangehende, sachlich parallele Hebräerbrief weisen ja jene „schulmässige Theorie, verstärkte Typologie, verkünstlichte Ansicht vom Judenthum“ auf, zu welcher der mit Alexandrinismus versetzte Paulinismus allmälig gelangt ist, nachdem Jerusalem zerstört war und die Controverse mit dem Judenchristenthum, ohne die concrete Unterlage eines wirklichen jüdischen Staatslebens, einen immer ausschliesslicher theoretischen und doctrinären, zum Theil sogar etwas antiquarisch gefärbten, Charakter angenommen hatte. Wir begegnen hier bis zu Justin einer stets wachsenden Verlassenheit von allem historischen Sinn und guten Geschmack. Barnabas schon sammelt alle möglichen Stellen, in welchen die damalige Christenheit das Leiden des Messias geweissagt und das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ gehoben finden mochte. Kreuzesholz, Geisselhiebe, Backenstreich, Purpurgewand, Kleidertheilung, Essigtränkung — Alles wird mit ATlichen Typen belegt. Das wäre also die Gedankenwelt, welche jener maassvoller und harmonischer angelegte Geist, den man allerseits in dem vierten Evangelisten gepriesen hat, zu reinigen und zu discipliniren gekommen ist. Und wie überall, so bewährt er auch in der hier getroffenen Auswahl jene ihm nachgerühmten Eigenschaften. Für das Kreuz Christi hatte Barnabas einen doppelten Typus entweder ausfindig gemacht oder schon überliefert

erhalten. Zunächst findet er es durch Anwendung der Zahlensymbolik in den 318 von Abraham beschnittenen Männern vorgebildet und bezeichnet diese Erkenntniss als eine Art Juwel unter den von ihm mitzutheilenden Schätzen (Cp. 9). Johannes geht an diesem zweifelhaften Funde vorüber, während er 3, 14 den ὄφις τύπος Χριστοῦ (Cp. 12), das „anziehende Vorbild" (Volkmar Ursprung S. 67), aufnimmt. Treffend hat gegen Tischendorf, welcher das Abhängigkeitsverhältniss lediglich auf Seiten des Barnabas sucht [1]), J. G. Müller bemerkt, dass dieser einzelne Typus keineswegs anderswoher zu stammen braucht, als die unzähligen anderen, bei Barnabas vorfindlichen, unter welchen er fast verschwindet [2]). Es ist eben der Geschmack der Zeit, welcher sich in solchen Studien ergeht [3]), und bezüglich des geläufigen Bildes von der ehernen Schlange schon in der „Weisheit Salomo's" (16, 5—12) und bei Philo (Legg. alleg. II, §. 20. 21 p. 1101 fg. De agric. §. 22, p. 202) Anregung genug fand. Dagegen fehlt bei Barnabas gerade der eigenthümlich johanneische Ausdruck ὑψοῦν, d. h. eben das, was nicht fehlen dürfte zur Beweiskraft. Nur wenn ein so allgemein, z. B. auch von Justin und Tertullian ohne ersichtliche Rücksicht auf Johannes gebrauchtes Bild irgendwo mit einer specifisch johanneischen Farbe behaftet erschiene, würde der Schluss auf Abhängigkeit gerechtfertigt. Ueberdies bemerkt Volkmar (Ursprung S. 68), dass wohl keiner von uns, welchem das Schlangenbild zuerst in Verbindung mit Joh. 3, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον begegnet wäre, es von diesem Fortgange würde haben trennen können.

An derselben Stelle des Barnabasbriefes (Cp. 12) wird mit Bezug auf den Gekreuzigten der Spruch citirt: De ligno sanguis stillabit, aber nicht etwa aus Joh. 19, 34, sondern aus 4 Esra V, 5 [4]), und kurz zuvor war eine längere Erörterung περὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ σταυροῦ (Cp. 11) eröffnet worden,

1) Wann wurden unsere Evangelien verfasst? S. 45.

2) S. 281. (Vgl. auch Volkmar, S. 66 fg.).

3) Weizsäcker: Zur Kritik des Barnabasbriefs, S. 36.

4) Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, 1863. S. 70.

ohne dass der Verfasser irgendwie Versuchung gefühlt hätte, vermöge einer so nahe liegenden Combination auf die johanneische Losung *ὕδωρ καὶ αἷμα* zu gerathen. Aber den Stich durch die Seite, woraus Wasser und Blut floss, hat eben Barnabas nachweislich noch gar nicht gekannt; sonst hätte es ihm nicht beifallen können, aus Ps. 22, 21 zu beweisen, dass keine Stichwaffe (*ῥομφαία* ist LXX 2 Sam. 23, 8 geradezu Lanze) an Christus rühren dürfe (Cp. 5) [1]). Erst die Tradition des Apokalyptikers Johannes brachte ein Stechen mit (1, 7 *οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*) nach Sach. 12, 10. Justin der Märtyrer, welcher die Apokalypse kennt, bietet daher sowohl den Typus, welcher die Stichwaffe ausschliesst (Dial. 105), als auch den anderen, welcher sie fordert (Dial. 14. 32. Apol. 1, 52), ohne den Widerspruch zu bemerken [2]), und erst der vierte Evangelist (19, 35. 37) lässt Ps. 22, 21 ganz fallen und beweis't dafür die Erfüllung von Sach. 12, 10 aus der auf den Apokalyptiker zurücklangenden johanneischen Tradition [3]). Sollte übrigens *καὶ κατακεντήσαντες* Barnabas 7, trotzdem dass es im Sinaiticus fehlt, echt sein, so würde dies bei einem Schriftsteller, welcher die ein halbes Jahrhundert vor ihm entstandene Apokalypse kennen muss, nicht befremden. Um so mehr nur würde der vierte Evangelist als derjenige erscheinen, welcher eine zuvor gangbar gewordene, aber innerlich unmögliche Combination von Typen aufgehoben hat (Gegen Keim, S. 141 f.).

Ebenso vertreten Barnabas, Justin und Johannes nur eine und dieselbe lang und breit strömende Zeitrichtung, wenn die bei ihnen auftretenden Personen der ATlichen Geschichte mit ihrem ganzen Sein und Thun nichts beabsichtigen, als typische Verwendbarkeit und Verwerthung. So vor Allem jenes *τέλειον*

1) Volkmar: Monumentum, p. 20. Ursprung unsrer Evangelien, S. 143.

2) Gegen Riggenbach (Zeugnisse für die Evangelien Johannis, 1866, S. 48) und Müller (Barnabasbrief, S. 151.)

3) Ueber diese verweise ich auf meine Artikel „Johannes der Apostel“ und „Johannes des Presbyter“ in Schenkel's Bibel-Lexikon, III, S. 328 fg. 352 fg.

τῆς γνώσεως (Cp. 13) selbst, Abraham, welcher, als er die Beschneidung einsetzte, dabei Christum schon erschaute (Cp. 9 ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν) — eine Vorstellung, welche in der nur so erklärbaren Stelle Joh. 8, 56 als geläufig vorausgesetzt wird. Wie aber jenes einzelne Institut, so haben die Juden überhaupt das ganze Gesetz wider Fug und Absicht auf's Fleisch gedeutet, also z. B. die Speisegebote κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων (Cp. 10). Keim (S. 142) merkt hier einen johanneischen Anklang, ohne ihm die ganz richtige Deutung zu geben. Letztere besteht nämlich darin, dass der vierte Evangelist ganz dasselbe Verhältniss, in welches sich nach Barnabas die Juden zu dem alten Gesetze gestellt haben, zwischen dem neuen Gesetzgeber Christus und seinem Auditorium statuirt. Bestehe letzteres aus Freunden oder Feinden, immer wird bekanntlich fleischlich verstanden, was geistlich gemeint ist. Man sieht hinter dem ἐπίγειον nicht das ἐπουράνιον. So namentlich in Bezug auf die βρῶσις Joh. 6, 26. 27. Barnabas geht sogar soweit, das „Land, darinnen Milch und Honig fliesst," lediglich auf die Speise der wiedergeborenen Christen zu beziehen. Diese sind ja auch 1 Petri 2, 2 Kinder, welche der Milch bedürfen, und neben der Milch betrachtete das ganze Alterthum den Honig als angemessenes Nahrungsmittel des zarten Alters [1]). Milch und Honig geniessen die Neugetauften bei Tertullian (De corona mil. 3. Adv. Marc. 1, 14 Vgl. noch Clem. Alex. Paed. I, 6. Hieron. contr. Lucif. 4. in Iesaj. LV, 1.) Auch den Kindern gab man daher sofort nach der Taufe Milch und Honig, und dies galt eben als Kindercommunion, wie der Canon Africanus 37 besagt. (Vgl. Hardouin: Coll. conc. I, 883: Primitias vero seu mel et lac, quod uno die solemnissimo in infantum mysterio solet offerri in altari). Wie Brod und Wein im Abendmahl, so repräsentirten daher Honig und Milch Leib und Blut Christi. Mit derselben Beziehung auf Ex. 33, 1. 3, wie im Barnabasbriefe, sagt daher ein koptischer Kanon: „Die Diakonen

1) Vgl. Jes. 7, 15 und Müller: Barnabas, S. 177.

sollen Milch und Honig miteinander gemischt bringen, um zu erfüllen die Verheissung der Patriarchen: Ich will ein Land geben, das von Milch und Honig fliesst. Das ist das Fleisch Christi, welches für uns gegeben ward, auf dass die, so an ihn glauben, damit wie Kinder ernährt werden [1]).“ Auch Barnabas selbst schickt sich bereits an, die *γῆ* als leidendes Princip auf die *σὰρξ χριστοῦ* zu deuten [2]), und wie Joh. 6, 63 mit Bezug auf die liturgischer werdende Abendmahlsterminologie die Erklärung abgegeben wird, dass nicht *σάρξ*, sondern *πνεῦμα* das *ζωοποιοῦν* sei, so auch bei Barnabas mit Bezug auf Milch uud Honig: *οὕτως οὖν καὶ ἡμεῖς τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν.*

Dasselbe sechste Capitel des Barnabasbriefes bietet uns in dem schon entwickelten Zusammenhang die Idee der Wiedergeburt. Das grundlegende Wort Christi Marc. 10, 15 klingt in der Form von Mt. 18, 3 (*ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία οὐ μὴ εἰσέλθητε*) an, wenn Barnabas sagt: *ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον ὡς παιδίων ἔχειν τὲν ψυχήν, ὡσὰν δὲ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.* Aber zwischen dem activen Umwenden und Kindwerden des Matthäus und dem passiven Umgestaltet- und Erneuertwerden des Barnabas liegen als Uebergangsstudien zunächst paulinische und nachpaulinische Formeln, wie *καινὴ κτίσις*, *νέον φύραμα*, *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*, *ἀνανεοῦσθαι*, *ἀνακαίνωσις*, *μεταμορφοῦσθαι*, *παλιγγενεσία*. Schon der erste Petrusbrief bietet mit seinem *ἀναγεννήσας*, *ἀναγεγεννημμένοι* (1, 23) und *ἀρτιγέννητα βρέφη* (2, 2) die nächsten Parallelen zu der *δευτέρα πλάσις* und dem *ἀναπεπλάσμεθα* der Barnabasstelle, wie diese wieder, verbunden mit der späteren Erklärung Cp. 16: *ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι*, den Uebergang zu dem johanneischen *ἄνωθεν γεννηθῆναι.*

Eine ähnliche Weiterbildung bekannter paulinischer An-

1) Vgl. Bunsen: Hippolytus, II, S. 16. Im Uebrigen Augusti: Handbuch der Archäologie, II, 447.

2) Hefele, Dressel, Müller, S. 168.

schauungen, wornach die Christen, und zwar auch ihre Leiber, Tempel Gottes sind (1 Cor. 3, 16 ff. 6, 19. 2 Cor. 6, 16. 1 Petr. 2, 5. 4, 17), führt später den Ignatius auf Ausdrücke wie *τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖν* (Philad. 7) und den Pseudoclemens auf die Forderung *δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα* (2 Cor. 9). Dem Alexandrinismus war derartiges schon von Philo her geläufig (De mundi opif. §. 47, S. 31). In der That beherrscht dieser Grundgedanke nicht blos Cp. 16 unseres Briefes vollständig (*ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας — ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν — αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν — πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ*), sondern kommt gelegentlich auch schon Cp. 4 (*γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ*) und Cp. 6 vor (*ναὸς γὰρ ἅγιος τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας*). Und in dieser Vermittelung erscheinen denn auch bei Barnabas jene, allerdings erst vom vierten Evangelisten mit dem vollen Bewusstsein um ihre Tragweite angewandten, Termini der Immanenz, wie Cp. 16 *ὁ ποθῶν σωθῆναι βλέπει εἰς τὸν ἐν αὐτῷ κατοικοῦντα καὶ λαλοῦντα.* Hiernach wird es also auch zu verstehen sein, wenn Christus will *ἐν ἡμῖν κατοικεῖν* (Cp. 3), wozu aber als nächste Parallele eher Eph. 3, 17, als Joh. 1, 14 zu citiren ist [1]).

Auch sonst darf man nur die Stellung des Epheserbriefs zu Barnabas in's Auge fassen, um zu bemerken, wie Ausdrücke, die man zunächst als Indicien schriftstellerischer Abhängigkeit zu fassen versucht wäre, oft nur die Identität derselben geistigen Atmosphäre bedeuten. Denn so verbinden mit dem Epheserbriefe unseren Barnabas Ausdrücke wie *σύνδεσμος* (Cp. 3 vgl. Eph. 4, 3. 6) und *ὁ ἠγαπημένος* (Cp. 5 = Eph. 1, 6), auch ganze Wendungen, wie wenn Cp. 19 gerade wie Eph. 6, 9, aber im Ausdrucke doch durchaus selbstständig, ausgeführt wird, dass christliche Herrschaften in ihrem Benehmen gegen christliche Sclaven desselben unparteiischen Gottes einzugedenken haben, auf welchen ja beide Theile hoffen.

1) Gegen Dressel und Keim, S. 141. Des Richtige bei Hefele und Müller, S. 174 fg.

Als auf Aehnlichkeiten von rein formeller Beziehung, sei schliesslich noch hingewiesen auf die sowohl bei Barnabas wie bei Johannes betonte oder auch sich verrathende Gleichheit der äusseren Stellung zwischen Schriftsteller und Leserkreis (Barn. 4: οὐχ ὡς διδάσκαλος = 1 Joh. 2, 21. 27); auf den beiderorts gleich motivirten Nachtrag (Joh. 21 und Barnabas 18—21, vgl. Müller, S. 347); auch auf die oft unvermuthet begegnenden Latinismen. Wie der Verfasser von Joh. 14, 6 momentan lateinisch gedacht hat (via, vita, veritas), so Barnabas Cp. 4 (ἐφ᾽ ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν), Cap. 17 (ἐφ᾽ ὅσον ἦν ἐν δυνατῷ), und besonders Cp. 21, wo sowohl das ποιεῖν ἵνα (efficerent), als das ἔτι καὶ ἔτι ἐρωτῶ ὑμᾶς (etiam atque etiam vos rogo) reine Uebersetzung ist. Nach dieser Seite schliesst sich unter den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts zunächst Ignatius an Barnabas an. Zum gemeinsamen Sprachgebrauche gehören übrigens noch ἐρωτᾶν im Sinne von rogare (überhaupt hellenistisch), das χωρεῖν Joh. 8, 37 im Sinne von χωρεῖν εἴς τι ἀγαθόν (Barnabas 21), das δεικνύναι 1 Joh. 2, 18. 10, 32 wie Barn. 5.

Indem wir daher die hergebrachte, neuerdings auch noch von Lipsius (Bibel-Lexikon, I, S. 371) und J. G. Müller (S. 281) vertretene Ansicht, wornach bei Barnabas von Johannes überhaupt gar keine Spuren directer Abhängigkeit nachweisbar sind, für die allein ausreichend unterstützte halten, weisen wir nur noch darauf hin, dass der Christus des Barnabasbriefes im Grunde nicht wie bei Johannes als Logos, sondern nur als Geist präexistirt. Hier finden in dieser Beziehung ganz dieselben Uebergänge und Unbestimmtheiten statt, wie fast bei allen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts. Bald ist es z. B. der Geist Gottes, bald Christus, welcher die alttestamentlichen Propheten inspirirte. Aber es fehlt ja nicht blos der Name ὁ λόγος und die damit gesetzte deutlichere Spur eines unterschiedenen Vordaseins, sondern auch jede Beziehung auf ein Christus-Wort oder eine Christusthat des vierten Evangelisten [1]), während dagegen fast jede Seite Zeug-

1) Volkmar: Ursprung unserer Evangelien, S. 66.

niss dafür ablegt, dass nicht etwa nur die synoptische Tradition im Allgemeinen [1]), sondern unser erstes kanonisches Evangelium dem Verfasser zur Hand ist.

Dieses ist und bleibt die einzige evangelische Schrift, welche der Verfasser des Barnabasbriefes benutzt [2]). Es tritt zu Tage theils in einzelnen Anklängen wie Cp. 1 (*ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης* = Mt. 21, 32), vielleicht (vgl. Müller S. 353) auch Cp. 19 (*πλούσιος τῷ πνεύματι* = Mt. 5, 3), und in Reminiscenzen wie Cp. 5 (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς πριφήτας αὐτοῦ*) und Cp. 14 (*ἐφανερώθη ἵνα κἀκεῖνοι τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν* = Mt. 23, 32), theils in förmlichen Commentaren, welche zu Angaben des Matthäus erfolgen, wie Cp. 2 *ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ* und *ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους*, was auf Combination von Mt. 27, 34 und 48 beruht.

Wie hier die *χολή*, so hat ebenfalls nur Matthäus das *κόκκινον*, welches an derselben Stelle des Barnabasbriefes als Antitypus der rothen Wolle auf dem Haupte des Sündenbockes erscheint. Wer nun einmal den Matthäus für die Quelle des synoptischen Berichtes hält, mag dazu auch die Nachwirkungen rechnen, welche Mt. 24, 22 (verkürzte Zeit) in Cp. 4, Mt. 26, 41 (geschlagener Hirt, zerstreute Heerde) in Cp. 5, Mt. 24, 30. 26, 64 in Cp. 7 (*ὄψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ*), Mt. 16, 24 (Nothwendigkeit des Kreuzes) in Cp. 7 (*ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με*), Mt. 22, 41—45 (Christus, der Sohn und Herr Davids) in Cp. 12 findet. Uns genügt die Thatsache, dass unter den vielen von Volkmar (Ursprung unserer Evangelien, S. 141 fg.) aufgezählten Marcusstellen, deren Inhalt im Barnabas vorausgesetzt wird, keine einzige ist, die nicht auch im Matthäus gelesen würde, und dass eine Abhängigkeit von Lucas nur aus der Gesammtwirkung von drei Stellen könnte gefolgert werden wollen, deren jede für sich

---

1) Lipsius: Bibel-Lexikon, I, S. 371.

2) So richtig Volkmar. Ursprung unserer Evangelien, S. 65. Die Evangelien, S. 172.

genommen nichts beweist. Denn dass von einem Verfasser, welcher die paulinische Rechtfertigungslehre jedenfalls kannte und hier wahrscheinlich vor Missverständniss wahren wollte (Lipsius, S. 369), Cp. 4 ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι geschrieben werden konnte, ohne dass Luc. 16, 15. 18, 14 zu Grunde liegen müsste, bedarf nicht erst des Erweises. Dagegen hätten wir in Cp. 19 παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου eine förmliche Abschrift von Luc. 6, 30, wenn die Worte nur echt wären. Aber in den Sinaiticus sind sie erst später (im 7. Jahrhundert) eingetragen, wie auch die zu dieser Partie des Barnabasbriefes vorliegenden Parallelen der Constitutionem und des Judicium Petri sie nicht haben [1]). Wären freilich die Worte echt, so würde jene, Reden Jesu enthaltende Urschrift des Matthäus (5, 42), zu welcher Weizsäcker seine Zuflucht nimmt [2]), um so weniger ausreichen, als ja, wie wir schon sahen, die zu erklärenden Berührungen noch viel mehr als die Reden, die Geschicke und Geschichte Jesu betreffen. Dies ist sofort auch der Fall in der letzten zu besprechenden Stelle Cp. 15, wo Jesus am Sonntage aufersteht und gen Himmel fährt (ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς) [3]). Aber würde der Verfasser hiervon dem Darsteller Luc. 24, 51 zu Gehorsam reden, so würde er zugleich gegen denselben Darsteller wegen App. 1, 3 sich auflehnen. Wenn überhaupt Abhängigkeit, so beweist unsere Stelle eine solche nicht von Lucas, sondern von Johannes, worüber später. Einen förmlichen Widerspruch aber gegen Matthäus und wohl auch Beweis seiner Unbekanntschaft mit demselben hier zu finden [4]), ist um so weniger Veranlassung, als einerseits dem Verfasser unseres Briefes die Reflexionen, welche auf das un-

1) So Tischendorf a. a. O. S. 45. Volkmar: Ursprung unserer Evangelien, S. 141. Müller: Barnabasbrief, S. 367.

2) Zur Krik des Barnabasbriefes, S. 36.

3) Alte harmonistische Unart in der Wegerklärung dieser Thatsache bei Wieseler Jahrb. f. d. Theol. 1870, S. 606 fg.

4) Weizsäcker, a. a. O. S. 37 fg. Reuss, S. 233. Lipsius, S. 371.

gefüge Verhältniss von Mt. 28, 16 zu Mt. 24, 51 führten, von Keinem, der seine nähere Bekanntschaft gemacht hat, zugetraut werden können, und als andererseits die johanneische Darstellung, welche auf denselben Voraussetzungen beruht, wie die unsers Verfassers, zeigt, wie die Annahme von späteren *φανερώσεις* des Auferstandenen mit der Grundanschauung, wornach *ἀνάστασις* und *ἀνάβασις* zusammenfallen, ganz wohl vereinbar ist.

Den schlagendsten Beweis dafür, dass Barnabas keine andere Vorstellung von der evangelischen Geschichte hat, als die von Matthäus dargebotene, entnehmen wir aber dem, in diesem Puncte classischen, fünften Kapitel. Hiernach musste der Sohn Gottes im Fleische erscheinen, auf dass er den Vätern die Verheissung erfülle und sich auf Erden das neue Volk bereite. Zn diesem Zwecke trat er lehrend auf in Israel (*διδάσκων τὸν Ἰσραήλ*) und predigte unter stetem Wunderthun (*καὶ τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν ἐκήρυσσεν*). Das entspricht, wie auch J. G. Müller anmerkt, (S. 143) nicht blos der summarischen Darstellung Mt. 4, 17. 23. 24, sondern auch der ferneren Disposition des ersten Evangeliums, wornach Mt. 5—7 ein Muster seiner Lehrthätigkeit, Mt. 8. 9 eine Auswahl seiner Wunder und Zeichen erscheint. Die folgenden drei oder vier Worte sind textkritisch unsicher, aber für die sinaitische Lesart *καὶ ὑπερηγάπησαν αὐτόν* kann sich ihr Vertheidiger Volkmar wenigstens auf Mt. 4, 24 fg. 8, 1 fg. 19 fg. berufen, wonach Israel dem Messias in grossen Schaaren heilsuchend zuströmt [1]). Nach den Wundercapiteln folgt bei Matthäus die Apostelwahl (10, 1 fg.). Ganz diesem Gange sich anschliessend, fährt Barnabas fort: *ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ.* Das nun soll nach Keim (S. 143) lediglich zu Joh. 1, 35—2, 11. 6, 40 passen, und selbst Weizsäcker

1) Mommentum, p. 18. Ursprung unserer Evangelien, S. 140.

findet sehr am unrechten Ort gerade hier den Beweis, dass Barnabas den Matthäus nicht vor Augen gehabt haben kann (Evangelische Geschichte, S. 417.) Im Grunde hat er ja selbst schon gezeigt, wie der ganze Zusammenhang jener Stelle des Barnabas aus der Aufeinanderfolge der Capitel Mt. 9 und 10 zu erklären ist. (Zur Kritik des Barnabasbriefs, S. 37 fg.) Jene übertriebene, an 1 Tim. 1, 13. 15 erinnernde Vorstellung von dem früheren sittlichen Charakter des Apostel stützt sich zugestandenermaassen auf den, sofort auch ausdrücklich citirten Ausspruch Jesu Mt. 9, 13 *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς*, welcher dem Apostelcapitel 10 nahe genug steht um die Combination zu erklären; nicht unmöglich, dass der Briefsteller auch an die Berufung eines Zöllners, nicht etwa in die einfache Nachfolge, wie Mc. 2, 14 = Mc. 5, 27, sondern in den eigentlichen Apostolat dachte, was er ebenfalls kurz zuvor Mt. 9, 9 las [1]). Nur das Johannesevangelium muss hier aus dem Spiele bleiben, welches vermöge 1, 48 direct auf die gegenseitige Vorstellung geführt hätte. Wofern man aber statt *ὑπερηγάπησαν* mit Weizsäcker und Keim *ὑπερηγάπησεν* lesen wollte, so könnte ein solcher Gedanke ebenfalls nicht auf Joh. 12, 37 fg. — denn Keim's „Aber Unglaube (S. 143)" passt nur auf Johannes, ist dagegen bei Barnabas eingetragen — sondern lediglich „auf Mt. 9, 36 beruhen; und es war diese Zusammenstellung im Evangelium von selbst gegeben [2])." Um so weniger Halt soll es aber in Matthäus haben, wenn Barnabas diese Apostelwahl gerade als den Zeitmoment fixirt, von welchem an Jesus sich als den Sohn Gottes geoffenbart hat. Nirgends sei im Matthäus ein solcher Wendepunct ersichtlich. In Wahrheit aber ist es blos der Bericht des Marcus, demzufolge jener Wendepunct allerdings um ein gutes später fällt, nämlich in jene letzte Epoche des galiläischen Aufenthaltes, in welcher Jesus stets auf Reisen anzutreffen ist.

---

1) Volkmar: Religion Jesu, S. 222. Monumentum, S. 18. Ursprung unserer Evangelien, S. 142. Die Evangelien, S. 172 fg.

2) Weizsäcker: A. a. O. S. 38.

Hier also liegt allerdings eine weite Entfernung vor zwischen der, ganz ohne Bezug auf etwaige messianische Ansprüche ihres Meisters geschehenen Auswahl der Zwölfe Mc. 3, 14—19 und dem feierlichem Bekenntnisse der Gottessohnschaft Mc. 8, 27—30. Bei Matthäus aber, der den Pragmatismus des öffentlichen Auftretens Jesu auch auf diesem Puncte alterirt, finden sich die ersten Erklärungen Jesu über seine Gottessohnschaft zum Theil gerade in jener Instructionsrede an die gewählten Zwölfe selbst (10, 32. 33), zum Theil im nächsten Anschlusse hieran (11, 25—27). Nichts hindert somit, Alles fordert vielmehr dazu auf, auch jene Angabe des Barnabas bezüglich der öffentlichen Erklärung der Gottessohnschaft Jesu auf die Anordnung des Matthäusevangeliums zurückzuführen. Bemerkt mag nur noch werden, wie der Interpolator der Ignatiusbriefe, indem er aus paränetischen Zwecken jene Ordnung des Matthäus „Lehre und Thaten" umzukehren und zu beweisen sucht, dass Jesus *πρῶτον ἐποίησεν καὶ τότε ἐδίδαξεν*, sich in der Lage sieht, diese auffällige Behauptung, welche in Matthäus keinen Anhalt hat, erst zu rechtfertigen. Dies thut er, indem er sich auf Lucas, nämlich ohne Zweifel Cap. 2, 51, beruft: *ὡς μαρτυρεῖ Λουκᾶς* (Eph. 15).

Bei so bewandter Sachlage ist es schliesslich nur das deutliche Siegel auf ein schon gewonnenes Resultat, wenn von der Stelle Mt. 20, 16 *οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι· πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* die erste Hälfte wahrscheinlich (Cp. 6 *λέγει κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα*, vgl. Müller, S. 172), die zweite Mt. 22, 14 textkritisch gesicherter wiederkehrende, ausdrücklich mit dürren Worten (Cp. 4 *μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν*) angeführt wird. Gegen die Versuche, einen so klaren Sachverhalt zu verrücken und entweder die Esraapokalypse [1]) oder ein ganz unbekanntes Apokryph citirt zu sehen [2]), genügt jetzt einfacher Hinweis

1) Orelli, Strauss, Scholten, Volkmar: Das vierte Buch Esra, S. 221. 290. Monumentum ineditum, S. 16. Ursprung unserer Evangelien, S. 111. 119.

2) Weizsäcker: Zur Kritik des Barnabasbriefes, S. 347.

auf die Erörterungen Tischendorf's [1]), J. G. Müller's (S. 126, 172) Wieseler's (S. 608) und Hilgenfelds [2]). Schon diese Gleichstellung des Matthäus mit den Büchern des A. T. — weitaus das früheste derartige Symptom in der Geschichte der Kanons — weist uns auf eine verhältnissmässig späte Entstehung unseres Briefes, und es geht mindestens nicht an, die Nichtbenutzung des Johannes im Barnabas zwar zuzugestehen, aber dies daraus zu erklären, dass Johannes etwa 90—100, Barnabas aber um 80 geschrieben sei [3]).

XII.

J. G. von Herder's Verhalten zum Alten Testamente.

Von

August Werner, Pfarrer in Brüheim bei Gotha.

Die kritische Theologie hat das Verdienst unter den Stürmen des Skepticismus der Kirche und der Theologie das Leben gerettet zu haben. Wie wenig man es ihr auch Dank weiss, sie hat erst die Theologie zur Wissenschaft gemacht und die beste Apologie des Christenthums gegeben. So negativ und zersetzend ihre Aufgabe scheint, so positiv und erbauend sind ihre Wirkungen. Das Eindringen der Kritik bezeichnet den Beginn einer Erneuerung des protestantisch-kirchlichen Lebens.

In der ganzen neueren Theologie ist keine Persönlichkeit geeigneter zum Beweise aufgerufen zu werden, als Herder. Er, der von der freien Forschung in und über der Schrift den weitesten Gebrauch machte und davon das Heil erwartete, obwohl kein Kritiker ersten Ranges wie Lessing, Semler uud Eichhorn, seine von ihm bewunderten Zeitgenossen,

---

1) Wann wurden unsere Evangelien verfasst? S. 42 fg.

2) Der Kanon und die Kritik des N. T. (1863), S. 10. Nov. Test. extr. can. II, S. 69.

3) Hefele, Ewald, Weizsäcker, S. 21 fg.

hat unendlich mehr für die Erhebung und Läuterung der Theologie gethan, als die eifrigsten Apologeten seiner Zeit.

Es soll das im Folgenden an seiner Behandlung des Alten Testaments gezeigt werden.

Herder war vermöge seiner ästhetischen Bildung und dogmatischen Unbefangenheit dazu berufen, die orientalische Schönheit des A. T. zu würdigen und den Reichthum seiner Ideen zu erschliessen. Der Bruch mit den kirchlichen Ueberlieferungen schreckte ihn keinen Augenblick davon zurück, sich die Resultate der ATlichen Kritik, wie sie seit R. Simon, Astruc, Lowth, Michaelis verarbeitet worden waren, anzueignen. Er versuchte aber, noch einen Schritt weiter gehend, die geschichtliche und dichterische Bedeutung der hebräischen Literatur in den Vordergrund zu stellen und für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit zu verwerthen. Unbefangener als die liberale Theologie seiner Tage, stimmte er den Ton an, in welchem Eichhorn fortfuhr. Während er in Bezug auf philologische Gelehrsamkeit gern den Orientalisten den Vorrang liess und der Textkritik z. B. aus dem Wege ging, lauschte er mit Andacht der Sprache der ältesten Zeiten, des religiösesten aller Völker, vertiefte sich in den „Idiotismus," die Kindheitsart ihrer Schriften und war bemüht die Denkmale des hebräischen Geistes vor der Verachtung und Misshandlung, welche die Aufklärung ihnen zu Theil werden liess, zu retten. Wenn er eine Zeit lang gegen Michaelis polemisierte, so war es blos wegen der Geschichtswidrigkeiten und wegen der dogmatischen Unfreiheit, welcher sich der grosse Göttinger Theologe in der Auslegung des A. T., besonders der Genesis und des Mosaismus, schuldig gemacht hat. War doch die Willkür, mit der der Versuch betrieben wurde, die Anschauungen des orientalischen Alterthums mit der liberalen Dogmatik in Einklang zu bringen, ein ebenso grosser Irrthum als die Gewaltherrschaft der Orthodoxie über Sinn und Gehalt des geheiligten Textes. Führten doch alle dogmatischen Verunstaltungen des A. T. zur Verkennung des geschichtlichen Werthes jener Poesien und Geschichten. Waren sie doch alle nicht im

Stande des Vorurtheil zu widerlegen, das die Gebildeten beherrschte, als ob es sich hier nur um einen späteren jüdischen Priesterbetrug, um eine längstüberwundene Märchensammlung handele. Gegen die Orthodoxie die menschliche Entstehung, gegen alle theologischen Vermittlungsversuche die poetisch-kindliche Anschauungsweise, gegen die Aufklärung die geschichtliche Bedeutung des A. T. zu behaupten und nachzuweisen, das betrachtete demnach Herder als seine Aufgabe: eine Wiederherstellung der menschlichen und nationalen Schätzung und Beurtheilung des A. T., eine Reform der ATlichen Studien. Es ist wirklich etwas Neues, eine Ansicht, die zwar nicht zum ersten Male ausgesprochen, aber zum ersten Male angewendet wird; es ist eine höhere Entwicklungsstufe der ATlichen Hermeneutik, welehe von Herder herbeigeführt wird, ein positiver Schritt über Semler hinaus.

Vor Allem verlangt er (Theol. Briefe 1, 150. Theophron S. 250), im A. T. nichts weiter zu suchen als einfache Zeugnisse zur Geschichte Israels. Sofern dieses Volk das centrale Volk der Weltgeschichte, der Typus der göttlichen Haushaltung auf Erden, seine Geschichte die der menschlichen Bildungsanfänge heissen kann, sind jene Schriften von einem allgemein-menschlichen Geiste erfüllt. Sie liefern die Belege für die Urwüchsigkeit und Urkraft des religiösen Lebens nicht bloss bei den Hebräern, sondern auch bei der Menschheit überhaupt, die Kunde von den in langen Zeiträumen, mannichfachen Situationen verlaufenden Enthüllungen Gottes. Zu verstehen sind sie blos unter dem nationalen-orientalischen Gesichtspuncte. „Man muss sie als Jude lesen.“ „Die phantastische Theologie der Scholastiker und der Alles belächelnde Modewitz, die beide keine Ahnung von der Herrlichkeit der Denkmale ältester Gottesweisheit haben, sollen erfahren, dass das Rauschen des freien natürlichen Geistes aus der Jugend unseres Geschlechtes — d. i. das Göttliche der Schrift und ihrer Schreiber — nicht von Grüblern und nicht in den Höhlen der Knechtesuntersuchungen vernommen wird. Man muss ihn wie

das Kommen eines Freundes oder einer Geliebten mit innerer Empfänglichkeit belauschen.“

Herder nimmt dem A. T. gegenüber dieselbe Stellung ein, wie Lessing und Winckelmann zum classischen Alterthum. Er erschliesst sein wahres Verständniss, indem er das Gefühl für seine Schönheiten erweckt. Er protestirt gegen den engherzigen Geschmack des Zeitgeistes, indem er seine höhere historische Auffassung an das Licht stellt.

Er weist auf die Ursprünglichkeit und Kraft der Sprache hin (Geist der hebr. Poesie 1, 18. 129.) Er schildert ihre sinnliche Kürze und logische Ordnung. „Es ist keine Barbarensprache, sondern ein Meisterwerk des asiatischen Geistes, aller Bewunderung und des Studiums werth.“ Die starken Contraste der Begriffe, die Bedingung des charakteristischen Parallellismus, die unmittelbare Verbindung der Ideen mit der sinnlichen Anschauung und Empfindung, wodurch sie so markig, lebensvoll und poetisch ist, ihr ganzer Genius befähigt sie zur Darstellung der Kindheitsgeschichten unseres Geschlechtes. Wer in ihr nur das Geklapper der Cymbeln und Pauken, die Janitscharenmusik eines wilden Volkes, oder besten Falles die Sprache der Engel und des Paradieses hört, der ist zu bemitleiden. Die älteste Tochter der Ursprache, muss sie aus Klima, Zeit, Ort, Lebensweise und Naturumgebung ihres Volkes begriffen werden. Die Luft ihres Ursprungs ist ländlich dichterisch, ihr Wortkreis ist sinnlich und allen Abstractionen abhold; sie ist nicht zur philosophischen Vorstellung geeignet, sondern zum Werkzeug höchst natürlich einfältiger Menschen bestimmt. Sie ist demnach ganz und gar von der Gefühlsweise der Neuzeit verschieden. Keine Spur von Syllogismus des Verstandes, lauter Bewegung, Handlung, Leben; selbst die Nomina sind noch Verba d. h. handelnde Wesen; sie bewegt sich in Bildern und Symbolen; wenn sie erzählt, so malt sie; aller Geschichte gibt sie einen poetischen Anstrich; alles augenblickliche Thun und Denken rückt sie wie einen geschichtlichen Vorgang gleichsam in die Ferne. Ueberall das Streben nach Veranschaulichung, so ganz das Bedürfniss einer kindlich naiven Weltan-

sicht. Musik und Wohllaut beherrschen das Einzelne und Ganze. Die Redeweise ist vieltönig, rythmisch; am liebsten symmetrisch parallelisierend. Wie zwei Perlenschnuren entsprechen sich im Parallelismus zwei Chöre, die einander bestärken und erheben — Stimme und Echo, das schwesterliche Band der Herzen. „Wie sich Welle auf Welle am Felsen bricht, wie Pulsschlag auf Pulsschlag, ein Athemzug dem andern, Wort und That einander folgen, das hat der kunstloseste und sachgemässeste Rythmus der Sprache der Natur selbst abgelauscht."

Herder widmet dieser Poesie der Sprache alle Aufmerksamkeit. Er hat hier den Schlüssel zur hebräischen Poesie überhaupt in der Hand. Im Gegensatz zum Engländer Lowth, der mit seinen Untersuchungen über die heilige Dichtkunst ihm vorangegangen war, warf er alle Begriffe und Terminologien der classischen Poesie bei Seite, um die des A. T. vorurtheilslos als ein eigenartiges und frisches Naturkind zu begreifen.

„Die Muttersprache der Menschheit ist Poesie;" diesen Hamann'schen Gedanken wendete er auf die hebräische Literatur an. Abgesehen von aller Kunstform nährt sich der dichterische Geist nicht blos in der Urzeit, sondern fort und fort an der Sprache und an der unmittelbaren, empfindungsreichen und symbolischen Weltbetrachtung. Das ganze A. T. ist durchfluthet von jener Naturpoesie. Nicht blos die ausschliesslich und ausgesprochener Massen dichterischen Bücher, sondern alle Bücher, alle Bestandtheile derselben haben jenen dichterichen Hauch. Inmitten der Geschichte drängt sich die Dichtung hervor, ja vielfach ist bloss poetische Geschichte d. h. Sage vorhanden. Eine Menge eingeflochtener Stücke, die als heilige Reliquien der Vorzeit aufbewahrt worden sind, Sprüche, Krieges- und Siegesgesänge u. dgl. verrathen sich auf den ersten Blick inmitten der jüngern Erzählung. Die Prophetie steht im engsten Bunde mit der Dichtkunst. Aber nicht blos die Einwirkung jener Lieder und Heldenweisen, welche die Kunde von den Zeiten und Thaten der Väter fortpflanzten, sondern die ganze naive Weltanschauung der Hebräer erfüllt

das A. T. mit Poesie. Man wird am ehesten in dasselbe eindringen, wenn man den Geist der hebräischen Dichtung begreift. Darauf hat sich zunächst das Studium des A. T. zu richten. Herder selbst hat alle seine Arbeiten auf diese materielle Erfassung der hebräischen Literatur, auf die Ergründung des Ursprungs und der Fortbildung der ATlichen Ideen, auf „die Archäologie der Bibel" gerichtet. Er fand die Geschichte nur im poetischen Gewande; die Poesie war ihm der Grundton des A. T.

Aber freilich, man muss es wiederholen, es war das nicht eine solche Poesie, die nur zum Spasse ist; sie war die Art der Vorstellung, sie hatte eine durchgreifende Wirkung. Sie war Natur, Bedürfniss der Zeit, der Umstände, Erforderniss der Sprache und des Gemüths, nicht berechnet, nicht Fiction, nicht Künstelei, sondern eine innere Nothwendigkeit (G. d. h. P. 2, 6). Von aussen strömten dem Menschen die Bilder in die Seele, die Empfindung färbte sie und strahlte sie wieder aus. Sie war ursprünglich eine Nachahmung der Natur, also Gottes, voll staunender Weltbetrachtung, voll Ehrfurcht vor dem Unbegreiflichen, darum voll Wunder. Sie überträgt das menschliche Wesen auf die natürlichen Dinge, sie personificirt: Alles wird lebendig, spricht, handelt. Die Sonne wird ein König der Welt. Die Thiere werden nach Menschenweise angesehen, z. B. die Schlange im Paradies. Gott selbst erscheint in freundlicher Vertraulichkeit mit dem Menschen.

Die altväterliche Ueberlieferung der Geschlechtssage, festgehalten durch örtliche Denkmale und Geschlechtsregister gibt den Grund zu der geschichtlichen Poesie. Erst zuletzt, sehr spät, tritt die schöpferische Phantasie hinzu und erzeugt einen bleibenden und sich mehrenden Vorrath charakteristischer Bilder voller Kühnheit und Erhabenheit, bis die ganze Natur zu einem Heer Lebendiger geworden ist, von den Engeln bis zum Schattenreich der Todten herab.

Fabel, Gnome, Sage, Mythus, Prophetenspruch, endlich das Lied, das sich durch den Zutritt von Musik oder Tanz auszeichnet, der ganze symbolische Vertrag, die ganze empfin-

dungsreiche Sprache der Hebräer fasst Herder unter dem Begriff ATlicher Poesie zusammen.

Dieser Begriff ist von vornherein zu weit angelegt. Die Grenze, welche die Geschichte scheidet, bleibt im Ungewissen, feste Resultate, geschichtliche Einzelnheiten werden dabei nicht gewonnen. Es sollen nur die alten Geschichten menschlich lesbar gemacht, ihre Abweichungen und Widersprüche erweicht und erklärt, die Tiefe der Gedankenwelt im A. T. aufgezeigt werden. Er wollte nur den Entwickelungsgang der religiös-sittlichen Ideen aufdecken. Ueber allgemeine Ansichten kommt Herder nicht hinaus; jede Specialuntersuchung meidet er. Es bleibt bei glänzenden Schlaglichtern, weittragenden Durchblicken, geistreichen Combinationen, welche die Wissenschaft nicht unmittelbar fördern, wohl aber mit den Vorurtheilen der Dogmatik und der Gegenwart gründlich aufräumen und dem A. T. ein neues grosses Interesse nicht blos ästhetischer, sondern vor Allem geschichtlicher Art verleihen.

Was zunächst die „Mosaischen Schriften" betrifft, so kommt Herder (Th. Br. 3. 4) so ziemlich von der Autorschaft des Moses zurück, ohne doch allen Antheil seiner Feder zu leugnen. Vielleicht, meint er, sind urkundlich von ihm herrührende Stücke, die freilich auch blos mündlich überliefert sein können, später überarbeitet oder mitverwebt worden. Unzweifelhaft lagen ausser dem Zehngebot Materialien von Moses her vor, sporadische Ueberreste seiner geistigen und literarischen Wirksamkeit. Der Geschichtschreiber — denn dass unsere mosaischen Schriften aus älteren Sammlungen und Vorarbeiten zusammengesetzt sind und eine vorausgegangene schriftstellerische Arbeit verrathen, entging Herder'n ganz — hat die vorhandenen Urkunden so verwerthet, dass wir sie mit annähernder Wahrscheinlichkeit ausscheiden können. Es sind Dämmerungsstreifen, die auf den vom Nebel der Zeiten verhüllten Glanz ältester Vergangenheit hindeuten. Diese Originalstücke, von hohem Werth für die Genauigkeit, Behutsamkeit, also für die Glaubwürdigkeit, der Erzählung kennzeichnen sich durch Einfachheit, Kindlichkeit. Viele derselben erinnern ganz

an den vertraulichen häuslichen Stil der Patriarchen und die feierlich epische Weise der Heldenzeit. Fern von aller Verzierung und Pragmatik tragen sie den Stempel hohen Alters. — In dieser Ueberzeugung machte sich Herder daran, die urkundlichen Bestandtheile der ATlichen Geschichtsbücher aufzuspüren. „Die simple Armuth und die sinnliche Wahrheit“ blieben ihm die wichtigsten Kennzeichen. Das Wunderhafte und Abenteuerliche, weit entfernt ihm jene Stücke zweifelhaft zu machen, galt ihm dabei als ein Beweis für das hohe Alter derselben.

Das Kind, sagt er, sieht überall Wunder, Eingriffe der Gottheit; den Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen kennt die Menschheit in ihrem Kindesalter gar nicht; denn er ist ein reflexionsmässiger und künstlich gemachter. Zur Verurtheilung jener ältesten Schriften darf derselbe überhaupt nicht gebraucht werden. Auch, da wo sie Wunder erzählen, erzählen sie im Sinne der Vorzeit Wirkliches. Je mehr die Dinge noch unter dem Schleier des Unerklärlichen und Ueberraschenden erscheinen und geschildert werden, desto sicherer kann man sein, dass es sich um ganz uralte Auffassungen und Denkmale handelt.

Indem Herder diesen Kanon geradezu aufstellt und anwendet, will er die Versuche, die Wunder zu erklären und aufzulösen, keineswegs verwerfen. Wenn es möglich ist, mag man natürliche Erklärungen geben; nur soll man wissen, dass sie nicht im Sinne des Alterthums liegen. Man mag Ebbe und Fluth zu Hilfe nehmen, um den Durchgang durch das rothe Meer zu ermöglichen, die Schechinah in ein Rauch- und Feuerzeichen verwandeln, aber dem Volke des A. T. den Wunderglauben nicht nehmen wollen. Für jene Zeit wurde die sittliche Idee durch das Wunder gestützt, während wir vielmehr die historische Gewissheit auf das Moralisch-Gute gründen. Kommt nun noch hinzu, dass es schwer und gefährlich sein möchte, Alles Wunderbare zu erklären, ja dass die eigentlichen Hauptwunder wie die Gesetzgebung selbst, die fortgehende Leitung Gottes doch nicht natürlich gemacht werden können, so

ist es jedenfalls das Gerathenste, bei der rein historischen Ansicht der Wunder stehn zu bleiben und die Auflösung der verwickelten Knoten als zwecklos ganz aufzugeben.

Mit dieser antidogmatischen Auffassung gewinnt Herder die Möglichkeit, die weltbewegenden Einwürfe des Wolfenbüttler Fragmentisten ebenso ruhig abzulehnen, als die Verbindlichkeit der ATlichen Vorstellungen für die Gewissen zu widerlegen. Er will nicht gestatten, dass man einer Schriftensammlung, die voller Poesie ist, absolute Glaubwürdigkeit beilege, aber auch nicht, dass man sie wegen ihrer Geschichtswidrigkeiten belange. Nur die Nichtlügenhaftigkeit derselben will er vertheidigen und anerkannt wissen. Man sollte sich in die Anschauungen derer versetzen, von denen jene Darstellungen herrühren. Man sollte nicht an allem für uns Ungewohnten Anstoss nehmen. Man sollte frei und vorurtheilslos mit genauer Berücksichtigung der archäologischen Einsichten an die Kritik des A. T. gehen. Er selbst entsprach dieser Forderung im vollsten Masse. Er las gern jene Stücke, wie er den Ossian und die Sagen und Lieder der nordischen Vorzeit las.

Das Verdienst, das Herder damit zukommt, ist kein geringes. Nachdem die Orthodoxie mit Hilfe des Inspirationsbegriffes das A. T., dessen religiöse Bedeutung im Zusammenhang mit dem N. T. die Reformation hervorgehoben hatte, im Ganzen und Einzelnen zu einer dogmatischen Autorität gemacht und durch die Sorge um die messianischen Stellen, um die Göttlichkeit der Vocalisation dem modernen Zweifel Thür und Thor geöffnet hatte, war Gefahr vorhanden, dass die Zeitbildung das ganze Buch als lügnerisch und sinnlos verwerfe. Herder nun lehrt im A. T. die classische Literatur der Hebräer suchen und den ästhetischen Werth derselben schätzen. Er verwandelte die kahle Spreutenne in einen Blüthengarten voll Wunderblumen, in einen Palmenhain des Ostens. Er leitete nicht blos die Gebildeten, sondern die Theologie selbst, in den Geist des Moses und der Patriarchen hinein. Er erweckte ein Gefühl für die Einfalt und Schönheit der hebräischen Poesie und Geschichte und ward so der glücklichste Apologet des A. T.

In das Einzelne der Herder'schen Leistungen eingehend haben wir zunächst auf seine Behandlung der ersten Capitel der Genesis zu verweisen. Hier findet er die ältesten Urkunden der Menschheit, inhaltsschwere Berichte aus der Morgenzeit unseres Geschlechtes, welche, recht verstanden, die wichtigsten Aufschlüsse über die Anfänge der menschlichen Entwickelung geben. Aber man hat sie bisher noch nicht verstanden, ihr Sinn und Zweck ist verborgen geblieben (Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts Bd. 1 und 2.) Ihr ursprünglicher Gehalt ist von der Masse kirchlicher und unkirchlicher Auslegungen verhüllt. Die Hülle muss gesprengt, der Kern hervorgezogen werden. Diese Arbeit, mit der sich Herder Jahrelang beschäftigt hat, brachte er im Jahre 1773 und 1774 zu einem vorläufigen Abschluss, ohne jedoch diejenige Abklärung und Abrundung seiner Ansichten zu erreichen, die man wünschen musste.

Zunächst nimmt er die Schöpfungssage vor (1 Mos. 1). Die Einen machen sie zu einer Art göttlicher Physik, Andere zu einer speculativen Kosmogonie, Alle zu einem Sammelplatz der sonderbarsten Träumereien und Hirngespinnste. Man glaubt hier die Unbegreiflichkeiten der Weltschöpfung enthüllt, einen authentischen Bericht über das Werden der Welt zu besitzen. Man müht sich ab, die Darstellung der Bibel mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen. Alles umsonst! „Welch' eine Thorheit", ruft Herder aus, „die heilige Stimme Gottes aus dem Morgenlande zum dumpfen Kathedertone der Schulen und Meinungen herabzustimmen! Welch' eine Verirrung, ein System Gottes erwarten zu wollen. So gut sich Moses ohne Physik und Metaphysik behelfen konnte, so gut können wir uns ohne Mose's Physik behelfen. Mag die menschliche Wissenschaft schichten, sammeln, forschen, sondern nach Herzens Lust; auch sie ist eine Botin Gottes an die Menschen, deren Offenbarungen nicht nach einem alten Stücke des Orients verstümmelt werden dürfen. Die Bibel bleibe frei von menschlichen Grillen; so behält auch die Wissenschaft ihre Freiheit!"

Was erachtet nun **Herder** für den Sinn und Zweck der Schöpfungssage? Unzweifelhaft antwortet er, handelt es sich hier um Schilderungen nach dem Augenschein, ohne speculative oder astronomische Einsichten. Man vergegenwärtige sich nur die einzelnen Bilder: die schauerliche Nacht über dem brausenden öden Abgrund; die lichtschaffende Kraft Gottes, die Verbreitung eines kräftigen Lebensgefühles mit dem Lichte, das Hervortreten der einzelnen Geschöpfreihen vom Himmel, zur Erde, bis zum Menschen, der als König der Natur und Statthalter Gottes die Krone und den Aufschluss des Ganzen bildet — und man wird finden, dass hier alles symbolisch gemeint ist und alle die der natürlichen Anschauung entsprungenen Bilder die Absicht haben, die sinnliche Einheit des Sichtbaren, Gott und den fortschreitenden und sich vollendenden Rathschluss des Schöpfers darzustellen. Den Schlüssel zum Ganzen bietet der Tagesanbruch, der Aufgang der Morgenröthe. Jeden Morgen erscheint ja die uralte herrliche Gottesoffenbarung als Thatsache; der Mensch sieht da, wie die Welt gewissermassen neu geschaffen wird. Die Motive zum Gemälde sind ganz jenem täglichen Anblick genommen: das wüste weite Grab der Nacht, der Schauer des Morgens, der allmähliche Sonnenaufgang vom ersten Aufzucken des Lichtes bis zum Hervortreten des Menschen aus seiner Hütte. Der Fortgang des Gemäldes ist ganz entsprechend der Weltenthüllung, die jeder Morgen auf Erden bringt.

Bis dahin kann man sich mit **Herder** einverstanden erklären, auch mit seiner Polemik gegen die Versuche, das Weltbild, das hier gezeichnet ist, mit der modernen Weltanschauung zu versöhnen oder gar aus jenem Berichte geologische Theorie des Neptunismus oder Plutonismus ableiten zu wollen. Es verdient alle Anerkennung, mit welchem Ernste er die Ungereimtheiten und die Frivolität derer züchtigt, welche nicht müde werden, ihre Um- und Ausdeutungen zu Markte zu bringen, anstatt einfach zu gestehen, dass alle Vorstellungen der Gegenwart von denen jener kindlichen Sage weit abweichen, in der z. B. das Himmelsgewölbe als Fussboden Gottes,

als Behälter von Schnee und Regen, von Licht und Finsterniss und von allem äusseren Zubehör der Weltregierung betrachtet wird.

Aber Herder ist mit dieser sachlichen Erklärung des historischen Gedichtes nicht zufrieden. Er will in demselben einen tieferen Sinn finden; der eigentliche Zweck soll darin liegen, dass es eine Urkunde des nationalen Glaubens ist. Man habe mehr als den blos buchstäblichen Gehalt zu suchen; nämlich ein Zeugniss von dem frühesten menschlichen Bedürfniss einer Lebensordnung, einer Zeiteintheilung für Ruhe und Arbeit, ein Zeugniss von den Pflichten der Erdbestimmung des Menschen. Herder verlässt damit seinen eigenen Grundsatz, beim sensus literalis zu bleiben, indem er behauptet, dass die einfache, unabsichtliche Sage im Laufe der Zeit zu einem bedeutungsvollen Symbole von dem Ursprunge der Cultur und Religion, die ja für ihn auf das Engste zusammenhängen, geworden sei. Er gibt also dem uralten Gedichte eine geschichtsphilosophische Bedeutung. Nicht so, dass er nur aus demselben Aufschlüsse über die Vorzeit herauslesen will, sondern der Art, dass je und je im Alterthume jenes Symbol benutzt und als solches heilig gehalten worden sei. Er nimmt sich die Mühe nachzuweisen, dass alle Völker des Ostens und alle religiösen und philosophischen Schulen des Alterthums jenes nationale Popularstück wie er es nennt, gekannt und in ihr Gedankensystem aufgenommen haben, indem sie mystische Lehren aus demselben herauslasen. Er verfolgt die Spuren der heiligen Siebenzahl und der verwandten Vorstellungen, bis er sie in dem Volke des Anfangs, in der Urzeit unsers Geschlechtes sich verlieren sieht. Er begründet so seinen Schluss, dass die Schöpfungssage eine Hieroglyphe gewesen und als solche vererbt worden sei, ein uraltes geheimnissvolles Sinnbild der Völkerbildung und des Gottesbewusstseins. Mit einem grossen Aufwand von Scharfsinn bemüht er sich, begreiflich zu machen, wie längst vor der Erfindung der Buchstabenschrift, als noch alle Ueberlieferung durch äussere Denkmale oder Symbole festgehalten wurde, jenes symbolische Lied als ein kunstvolles sinnreiches

Gedächtnissbild verwendet worden sei. Man habe die Tagewerke vielleicht durch unter einander verbundene Stäbe oder Schnüre dargestellt und auf diese Weise ein Sechseck zu Stande gebracht, das als Träger der ganzen Weltansicht und Gotteslehre gedient habe. Etwa so,

2.	Licht 1.	3.
Himmel		Erde
5.	Lichter 4.	6.
Meergeschöpfe		Erdgeschöpfe
	Sabbat 7,	

dass die Beziehung der einzelnen Puncte zu einander von besonderer Bedeutung werden konnte. Die drei mittleren Tagewerke 1. 4. 7. als Hauptlage hätten die glänzenden heiligen Mittelpuncte der Welt bezeichnet, während die äusseren nach dem Gesetze des Paralellismus die anorganische und organische Natur, das Ganze den geistig-leiblichen Organismus des Menschen dargestellt hätte. Einmal auf dieser Bahn, konnte es nicht schwer fallen, noch eine Menge mnemonischer Bezeichnungen aufzufinden, von denen es freilich mehr als zweifelhaft blieb, ob sie je bestanden und gegolten hatten. Den nächsten Zweck erläuterte Herder auf folgende Weise: Es bedurfte eines Unterrichts in der Zeitrechnung, einer Erleichterung der Tageserzählung. Hier hatte man einen an jedem Sabbat sich erneuernden Wochenkalender. Weiterhin benutzte man das Symbol zur Verpflanzung des Bewusstseins von Gott dem Schöpfer und von dem Menschen als dem Ebenbilde Gottes. Man knüpfte daran die erste Naturlehre, Moral und Religion. Bei dem Anblick des Zauberbildes erneute sich die Erinnerung an den Schöpfungsgesang; lebendige Begriffe füllten das Schema aus und erleichterten deren Verewigung. Das wichtigste aber war, dadurch die Feier des Sabbat zu begründen und zu rechtfertigen. Der zum Müssiggang geneigte Orientale sollte zur Thätigkeit ermuntert, sein Bedürfniss der Ruhe eingeschränkt werden. So wird durch das Symbol das Verhältniss von Ruhe und Arbeit geregelt, der schaffende Gott zum Vorbilde hingestellt, der Sabbat als seine Stiftung und Recht der Menschheit

bezeichnet. Das Kunststück einer geordneten Haushaltung erhält göttliche Weihe. Der Grund zur Ordnung, zum Frohmuth, zu Freiheit des Menschen ist gelegt, indem er sich zum Wirken und Herrschen bestimmt sieht, zugleich aber auch lernt, dass er kein Lastvieh ist. Ein heiliges väterliches Testament, eine unantastbare Sitte wird auf diese Weise bildlich verewigt: Gott selbst erscheint als Lehrer und Priester, nach seinem Bilde der Hausvater, das ganze Universum als sein Haus und sein Tempel.

So Herder; geistreich genug, zu geistreich für einen kritischen Ausleger. Abgesehen davon, dass seine Erklärung des Schöpfungsgemäldes viele Lücken lässt und die Vermuthung einer speculativen Absichtlichkeit des Dichters nicht aufhebt sondern vielmehr bestärkt, möchte man doch fragen, ob seine Symbolik wirklich in dem Gedicht gelegen hat, oder ob er sie nicht erst hineinlegt? ob dasselbe wirklich der Ausgangspunct der Cultur gewesen sei, oder nicht vielmehr ein Zeichen von ihrem längeren Vorhandensein? ob in der Rohheit der Urzeiten ein solch bedeutungsvolles Kunststück entstehen konnte? ob es vor Allen Dingen dem kindlichen Verstande nicht zuviel zugemuthet ist, jene schwindelnden Beziehungen und Wahrheiten aus dem Gedächtnissbild herauszulesen? Gerade die Häufung und die Fülle des Sinnes, der Lehren, die Herder hier gefunden hat, hätten ihn bedenklich machen müssen, in dieser Richtung weiter fortzugehn.

Alles beruht für Herder darauf, dass er seine Hieroglyphe in die graueste Vorzeit hinaufrückt, vor die Völkertrennung und hinter die Anfänge der Wanderungen zurück. Sie soll einmal das gemeinsame Culturmoment der Menschheit gewesen sein. Deshalb zürnte Herder besonders Michaelis, welcher Genes. 1 als eine freie Dichtung zum Behufe der Einleitung in die mosaischen Schriften, als ein sehr spätes schriftstellerisches Erzeugniss behandelte. Ihm gegenüber suchte er jene Sage als eine heilige und ächte Familien- und Stammestradition, einen unentstellten Ueberrest aus der Vorwelt zu charakterisieren. „Vielleicht hatte Seth, auf dessen Namen alle

Sagen von der Erfindung der Buchstabenschrift hindeuten, dies Denkmal erfunden und mit seinem Namen verewigt. Als ein Talisman des Hauses, des Gottesdienstes ist es jedenfalls angesehen worden."

Nicht mit gleicher Ausführlichkeit behandelt Herder die folgenden Abschnitte der Genesis bis zum Thurmbau, obwohl er in ihnen ebenfalls Muttersagen der Urwelt und hochwichtige Zeugnisse der Menschheitsentwicklung findet. Auch diese Keime einer verborgnen Geschichte, welche die Grundsteine des Familienlebens und des Volkthums zeigen, sollen vor den übertriebenen Ansprüchen der Wissenschaft gesichert als „kindliche Vaterreden" gehört werden. Viel jünger als Genes. 1. und unter einander durch weite Zeiträume getrennt, müssen sie genau von einander geschieden werden. Jede dieser Sagen hat ihren besondern Zweck und eigenthümlichen Gehalt. Man darf sie durchaus nicht verbinden oder aus einander erklären wollen.

In diesem Sinne untersucht Herder nun zunächst die Sage von der Bildung des Menschen als eines Erdgeschöpfes. — Der Mensch, aus noch dampfender Erde gebildet, seine im Dufte zusammengewobenen Lebenskräfte vom Odem Gottes umfasst und gehalten, der Mensch mit seinem empfindungsvollen Nervensystem, erscheint nicht dualistisch als Leib und Seele, sondern als eine einheitliche Organisation, welche die Enden der Schöpfung Himmel und Erde in sich vereinigt. Er ist Gott in Erdengestalt. Seine Seele ruht im Mechanismus seines Körpers, sein Leben ist unmittelbare Gotteskraft. Diese Vorstellungen beherrschen, wie Herder treffend bemerkt, die ganze hebräische Poesie (Geist d. h. P. 1, 192). Hier ist von keiner doppelten Substanz, von keiner metaphysischen Seele die Rede; das Bewusstsein der Hinfälligkeit und die Ahnung der Ewigkeit, der Unzerstörbarkeit des Gottesbildes sind bei einander. Das Wunder des denkenden Geistes, der Sprache, wird einfach auf den Gottesgeist in uns zurückgeführt. Um das Angesicht der Menschheit spielt der Odem göttlicher Liebe; sie ist ein schwaches Kind mit ewigen Zwecken. Kein träger Fatalis-

mus. sondern Trieb zur Gottesfurcht, zur kindlichen Ergebenheit ist hier zu spüren. Keine metaphysiche Unsterblichkeit soll hier gelehrt werden, sondern nur das Bewusstsein der Neubelebung der ganzen Persönlichkeit im Tode. Es kennt der Hebräer nur eine Auferstehung, eine Versammlung der Väter bei Gott, eine ewige Ruhe nach dem Tode. Jene Ursage ist durchaus monistisch. Sie verräth, behauptet Herder, wie rein und edel im Anfange die Vorstellungen der Menschen gewesen sind.

Auch bei der Ursage vom Paradiese, (A. U. 3. Thl.), welche er als eine Gartengeschichte, eine Schilderung der Erziehungsstätte der Menschheit bezeichnet, hat Herder die herkömmlichen Erklärungen zu beseitigen. Er will sie „weder Allegorie, noch moralische Fabel, sondern eine ideelle Erzählung nennen, eine zeit- ort- und sachgemässe Philosophie über den verflochtenen Knoten der Menschheit, über den Ursprung des Bösen im menschlichen Zustande.“ Er will symbolische Auslegung. Der Mensch ist zuerst Gärtner und Pflanzer; im Umgang mit der Natur öffnen sich seine Sinne. Das Paradies ist das Bild von der Art, wie Gott den Menschen lehrt, „der liebliche Extract der Schöpfung.“ Der paradiesische Zustand des Menschen ist Krafterregung und Wirksamkeit, Entwickelung seiner Fähigkeiten, Entfaltung seiner Triebe und Sinne. Die Unschuld ist nur Unerfahrenheit und Ungetrübtheit von Lust und Liebe; der Lebensbaum Bild der Mässigkeit, Weisheit, Gottesfurcht. Der Erkenntnissbaum ist Bild der Probe und Uebung des Gehorsams durch das Gebot, durch die Pflicht. Die Schlange ist Symbol des Strebens nach höherer Weisheit, der Kritik des Menschen in Bezug auf Gottes Gesetz und Liebe. Was sie ohne Sünde essen kann, darf der Mensch nicht. Ihr Recht ist sein Unrecht; ihre Nachahmung seine Thorheit. Aber auch diese Thorheit wird unter der Hand Gottes zum Anlass seiner höheren Erziehung. Die Uebertretung erzeugt Empfindungen, Erfahrungen, Einsichten, welche Gott zur Pforte neuer Pflichten und geistiger Förderungen macht.

Herder kennt also nur solche Folgen des Falles, welche

kaum Strafen heissen können; oder die Strafen sind doch der Art, dass sie von der Vorsehung zur weiteren Veredlung der Menschheit verwendet werden. Man soll nicht an Veränderungen des Erdbodens oder der weiblichen Natur denken — Geburtsschmerzen und Arbeitsmühen waren von Anfang an da. — Gottes Strafen sind immer Segnungen, seine Züchtigungen nur härter zu fühlende Gnaden. Das Böse, d. h. die Verrückung von der Einfalt durch täuschende Beweggründe führt zu ernsterer Erfahrung; durch Arbeit, Mutterpflicht, Todesaussicht, diese allgemeinen Erfahrungen, erzieht und bildet Gott den Menschen. Das Heraustreten aus der naturgemässen Kindlichkeit in die Anfänge der Cultur führt tausend Leiden mit sich, bringt dem Manne Mühe und Sorge, dem Weibe ein trauriges Loos als Haussklavin, ein unersättliches Streben, Dienst der Begierden, Schwächen und Schmerzen, Krankheit, Ungleichheit der Menschen, Jammer, Unheil und frühen Tod. Das Alles erschien dann wohl als Fluch, als gewaltsame Veränderung der Natur, als ein Verjagen aus dem Garten Gottes. Es knüpfte sich daran die Ueberzeugung, dass die Natur zwar gut sei, der Mensch aber böse werde, weil er die Schranken seines Wesens überschreite und durch Verfeinerung, Empfindlichkeit, falsche Scham und Laster leicht eine verkehrte Entwickelung mit dem traurigsten Ausgange nehmen könne. Indess ist es einfach die Wahrheit, dass die Menschenbildung durch Weh und Uebel zum höheren Ziele hineinsteigt, welche Idee auch der Paradiesessage zu Grunde liegt.

Herder betrachtete demnach diese Sage als eine Urkunde von dem in das Bewusstsein der Menschheit tretenden Gegensatze der Natur und Cultur, als ein Zeugniss für die ältesten Anfänge des Ackerbaues und des Familienlebens; demnach glaubt er, hier abermals ein culturgeschichtliches Symbol zu besitzen, das in keiner Weise dogmatisch auszubeuten sei.

Michaelis hatte den Baum der Erkenntniss als Giftbaum erklärt, dessen Früchte den Leib, die Sinne und dadurch den Verstand zerrüttet hätten. Andere stellten noch sonderbarere

Auslegungen auf; die sonderbarste ist jedenfalls die altkirchliche, die hier eine Theorie des Bösen wittert.

Herder, der all' diesen Hypothesen ein Ende machen wollte, persiflierte sie auf die Weise, dass er als neueste Erklärung empfahl: es solle in jener Sage gezeigt werden, „wie der Mensch ursprünglich auf Vieren gegangen, am Erkenntnissbaume aufrecht gehen gelernt habe und was Alles daraus folge; sehr tragikomisch zu lesen.“ Man kann doch nicht sagen, dass seine eigne Auffassung den eigentlichen Sinn jenes Mythus getroffen habe, dessen Verständniss er sich dadurch unmöglich machte, dass er ihn zu einer urweltlichen Urkunde stempelte.

Beachtung verdient noch seine Erklärung des Cherub (Geist d. h. P. 1, 172) mit dem Flammenschwert am Thore des Paradieses. Er nennt ihn eine mythologische Gestalt, dies ehrwürdige Wundergeschöpf aus den vier stolzen Geschöpfen Mensch, Löwe, Adler, Stier zusammengesetzt, wie es auf dem Berge des Ostens unter feurigen Steinen wandelnd gedacht wird. Seine Entstehung soll dies Phantasiegebilde in dem Anblick eines hohen Gebirges gehabt haben, das von flammenden Donnerwolken umzogen und von wilden Thieren bewohnt den kühnen Wanderer einmal zurückschreckte, oder auch daraus, dass die Menschen bei ihrer Auswanderung glänzende Lufterscheinungen, hin- und herfahrende Flammen, sahen. Diese ächt naturalistische Heranziehung des Gewittes oder gar der Vulcane, um jene mythische Vorstellung zu erklären, will freilich in das ganze System der Herder'schen Auslegung nicht passen und macht die Urkunde und ihre Zuverlässigkeit sehr schwankend. —

Was die Sage vom Brudermord betrifft, so soll sie, die traurige mit Blut bezeichnete Blume, als der einfach poetische Erweis von der strafenden Gerechtigkeit Gottes angesehen werden (Geist d. h. P. 1, 229). Die menschliche Eifersucht, der Bruderkampf haben hier ihre Geschichte: Hochmuth entzweit, Demuth befriedet. Die fürchterlichen Blätter des Schicksals über Erdenhoffnung, Vaterwunden, Mutterschmerz und Bruderblut werden aufgerollt. — Gott straft; aber sein Fluch

entwickelt nur die Folgen der Sünde. Der Barmherzige entfernt den Verzweifelnden aus der Familie, von den Gegenständen der abscheulichen Erinnerung und verkürzt sein Leben. Herder glaubte eine Zeitlang dieser romantischen Erzählung den Sinn beilegen zu müssen, sie sei eine Geschlechtsurkunde von der Trennung und dem ewigen Hasse der Beduinen und Kabylen. Diese, die Kainiten, die Ackerbauer, die Begründer der Burgen, Erfinder der Waffen und Instrumente, würden dann zwar die Gewaltthätigen, aber auch die Träger des Culturfortschrittes sein. Ihnen hätte man eine Menge richtiger Entdeckungen zu verdanken, die Anfänge der Künste, sowohl der milden als der strengen. Lamech's Schwertlied, das älteste Gedicht der Welt, auf die schrecklichste und schönste Erfindung, das Schwert, gerichtet, wäre dann der passende Abschluss der Kainssage. Es würde dasselbe zeigen, wie bald Noth und Fluth unter Musik und Ueppigkeit, Lust und Freude vergessen waren. Herder selbst hat diese Combination später fallen lassen, indem es ihm bedenklich schien, die vom Schauplatz der Urgeschichte so weit abgelegnen arabischen und afrikanischen Wohnsitze der Beduinen und Kabylen herbeizuziehen.

Als vorletzte der Urkunden führt Herder ausser dem Geschlechtsregister die Sündfluthsage an. Er verlangt zunächst, dass man auf jede Zeitbestimmung verzichte. Weder die Länge eines Patriarchenjahres sei ja bekannt, noch dürfe man eine Zeittafel von Anfang an erwarten, da ja jede Zeitberechnung einen hohen Grad von Bildung voraussetze und also erst weit von den Anfängen weg möglich sei. Für die Weltgeschichte kann er sich demnach jede Jahresrechung nach den Urkunden verbitten. Auch die Zeitbestimmungen für die Fluth will er für nichts achten.

Er findet übrigens hier drei verschiedene Sagen, die älteste v. 2—4, mächtig drohend, aber noch unbestimmt, die zweite v 5 8 heftiger und bestimmter; die dritte erst bestimmt das Nähere und die Gewissheit. Diese drei Sagen weisen auf die Unordnung, den Verfall, die Entnervung der Menschheit zurück; es sind Prophetensprüche im orpheischen

Tone. Die Fluth selbst wird keineswegs als eine allgemeine beschrieben, sondern zunächst nur auf Noah's verderbtes Land ausgedehnt.

Nichts gestattet oder veranlasst, sie mit den von der Geologie behaupteten Erdformationen in Verbindung zu setzen. Es ist nur eine kurze Uererschwemmung gemeint, welche ausreicht, das unverbesserliche Geschlecht zu verderben. — Es ist ganz richtig, dass Herder hierbei hervorhebt, wie wenig Noah davon habe wissen können, ob die ganze Erde bewohnt und überfluthet gewesen sei. Sein Land war seine Welt. Im Osten des Gebirges wusste man nichts von einer Fluth.

Herder zeigt, wie der nationale Gesichtspunct in einer Menge einzelner Züge hervortritt; z. B. dass die Thiere im Kasten nicht naturhistorisch, sondern nach ihrer Reinheit und Unreinigkeit unterschieden sind — ein Umstand, der, wenn er zutrifft, nicht erlauben würde, die Sage so gar alt sein zu lassen, wie Herder wünscht. Die stete Beziehung auf Noah ist freilich so augenscheinlich, dass man ihn als Mittelpunct des Ganzen ansehen, und zugeben muss: er habe als Stammvater des neuen Geschlechts und Gott als Schutzgott seines Stammes dargestellt werden sollen. „Eine alte Welt liegt in der Fluth begraben; ein neues Leben tritt hervor. Unter dem Wasser ist das finstere Todtenreich der Riesen, tiefversunken der Scheol, (wie Herder erklärt, der Niederschlag auf dem Meeresgrunde). Mit Noah beginnt der neue Stammbaum, wird die Vatersage der Vorzeit herübergerettet, ohne welche die Menschheit ein Buch ohne Titel und Aufschluss wäre.

Endlich, um das kurz zu erwähnen, begrüsst Herder in der Thurmbausage ein altes Spottgedicht, das den Zweck habe, die Sprachentrennung zu schildern und zu erklären.

Eine Völkerwanderung, sagt er, machte dem titanenhaften Streben, dem Trotz der Tyrannen ein Ende und veranlasste eine sehr mannichfaltige Geistesentwickelung. Der Orientale aber, der sich die Verschiedenheit der Geistesart und Sprachen der Völker, dies Babel, nicht aus natürlichen Ursachen erklären

konnte, bezeichnete als starke positive Ursache, welche die Köpfe aus einanderwarf, dass Dareinfahren Gottes. —

Herder bricht hier seine Urkundensammlung ab, ohne sie weiter geführt zu haben, wie er sich später oft vornahm. Hätte er sie fortgesetzt, so würde er ohne Zweifel viel theologisierende Verunstaltungen in der ATlichen Geschichte und Theologie zerstört haben, welche die würzige heitere Luft des poetischen Ostens ungeniessbar gemacht hatten. Bewunderung verdient seine Kunst, sein Zartsinn, mit denen er die tiefe Schönheit jener Sagen aufgeschlossen, aber auch die Ausbeute an Ideen, die er von da für die Culturgeschichte der Urzeit sammelte.

Am bemerkenswerthesten bleibt aber die Einführung des Begriffs der Sage, der poetischen Geschichte oder der geschichtlichen Poesie. In den Streit der Theologen um die Gegensätze von Geschichte und Fabel, von Thatsächlichkeit und Betrug warf er seine Entdeckung zur Beschwichtigung der Parteien. Sage und Mythus sind bei ihm noch nicht scharf unterschieden. Aber auch da, wo er eine Erzählung auf Grund von Naturanschauungen und zum Behufe der Erklärung des Unbegreiflichen durch freischaffende Geistesarbeit erzeugt denkt, sieht er immer im Hintergrund eine geschichtliche Erinnerung wenn auch der allgemeinsten Art in Mitwirkung. Während seine Zeit Wahrheit und Wirklichkeit noch durch einander warf, begann er bereits zu unterscheiden. Wahrheit fand er überall auf dem Grunde der ATlichen Berichte, ohne sie doch immer für den genauen Reflex des wirklich Erschienenen zu halten. Seine Urkunden der Vorzeit boten ihm solche Wahrheit in reichem Masse, obwohl er in ihnen keine Wirklichkeiten suchte. So genügte er seinem Bedürfniss, auf menschliche Weise die Verbindlichkeit und das Ansehen derselben sich vorzustellen. Freilich fehlte es dabei weder an Willkürlichkeiten, noch an Widersprüchen. Die letzteren, in der Aeltesten Urkunde besonders zahlreich vorhanden, rühren hauptsächlich daher, dass seine geschichts- und religionsphilosophischen Ideen um die Zeit der Abfassung jener Schrift noch nicht fest genug

waren. Noch schwankte er zwischen Rousseau und Hume. Jedenfalls kann man seine historische Kritik nicht eine vorurtheilslose nennen, selbst da nicht, wo er bereits festeren geschichtlichen Boden unter seinen Füssen hatte.

Diese Wahrnehmung drängt sich uns auf, indem wir zu der Glanzpartie seines grossen, wenn auch unvollendeten Werkes über die hebräische Poesie, zu seiner Darstellung der Person und des Werkes Mose's (G. d. h. P. 1, 321. 2, 45) übergehn.

Moses, der schöpferische Genius der israelitischen Cultur, Nationalität und Literatur, der Mittelpunct der ATlichen Geschichte, war in den Augen der Aufklärung ein überspannter Priester und Betrüger, nach der Meinung der Dogmatik ein Kanal der übernatürlichen Offenbarung Gottes.

Von dem Heldenhaften seines Charakters, von der menschlichen Grösse seines Werkes hatte man keine Ahnung mehr. Herder stellt beides in den Vordergrund; ihm war Moses der glorreiche Repräsentant der Humanität. Er vergleicht diesen Günstling der Vorsehung mit Romulus und Cyrus. Er lässt den israelitischen Reformator aus der Schule Aegyptens nichts als einige gute Formen, die den Hebräern zur Wiederherstellung der Religion der Patriarchen fehlten, herüberbringen: Priesterthum und Tempelwesen, zwei Dinge, welche die israelitische Vorzeit nicht kannte. Aber auch diese Formen, sagt Herder, hat er erst mit dem Geiste des Jehovismus erfüllt. Was Moses wollte, war die Erneuerung der echten Frömmigkeit der Urwelt. Seine Gesetzgebung verband in mustergiltiger Weise politische Ordnung und Gottesdienst, geistige und leibliche Gesundheit. Sein Ziel war ein Gottestaat edelster Volksbildung und fähig eines steten Fortschritts. Zumal er sein humanes Ideal vielfach erst der Zukunft zur Durchführung überlassen und das Volk erst für dasselbe erziehen musste. Moses war ganz Pädagog Die harten Strafen, ein trauriges Bedürfniss der Zeit, waren nur vorübergehender Art und zur Aufhebung bestimmt. Sein Gott war im Grunde der gütige; seine Verfassung sollte, diesen Gott nachahmend, das Volk auf

die höchste Stufe leiten. Wunder und Zeichen theilte er mit allen Propheten.

Die unmittelbare Begeisterung, die ihn erfüllt und seine Visionen hervorruft, ist seine Berufung. Die Thaten, die er vollbringt, sind der wesentliche Stoff der späteren Gedankenwelt Israels. Die glorreichen Erinnerungen an ihn kehren immer wieder in Lied und Gebet. Nachweislich haben eine ganze Reihe Bilder ihren Ursprung an seiner Person und Geschichte.

So gab der Gesang Mose's, dies klingende Siegeslied voll Assonanzen und Reime, das ein Sänger vorsprach indess der Chor es auffing und langsam verhallen liess, den Ton an für alle späteren Siegeslieder. Es ist kein Zweifel, dass die ganze spätere Literatur, zumal die prophetische aus Moses zu begreifen und zu würdigen ist.

Diese feinen und wohlbegründeten Bemerkungen Herder's gewinnen an Interesse, sobald er auf das grosse und gewaltige Werk der Gesetzgebung zu sprechen kommt. Da ist zuerst der reine und hohe Begriff von der Unveränderlichkeit, Heiligkeit und Geistigkeit Gottes, dem er nachrühmt, dass er geeignet war, zur Entwickelung des Begriffs der höchsten Vollkommenheit zu dienen. Uebereinstimmend mit dem reinen Theismus der Patriarchen habe Moses Jehova zwar zum Schutzgott Israels gemacht, ohne doch den Gottesbegriff zu beschränken. Da ist weiterhin das Staatsideal Moses, die religiöse Republik, in der ein freies Volk, blos dem Gesetze unterthan, ohne sichtbaren König, unmittelbar unter Gott sein Heil und Frieden haben sollte. Herder bewundert diese Nomokratie, die einzig durch das Symbol der Beschneidung, durch Volks- und Freiheitsfeste die in einzelnen Stämme zertheilte Nation vereint habe. Sie war auf den Geist gegründet; sie bestärkte den Patriotismus und die Brudereintracht; Opfer, Musik, Gebet, Sitte und Ordnung waren von diesem Geiste erfüllt. Viele Psalmen z. B. der 100. (in welchem Herder unter Moreh den Wegweiser, der die Pilger geleitet, verstanden wissen will) haben ihre Erklärung und ihren Zweck in den nationalen

Freudenzeiten und Festen, die eine wichtige Rolle im israelitischen Volksleben spielen.

Herder will durchaus das engherzig und einseitig Jüdische als gegen Mose's Sinn und Meinung angesehen wissen. Darum macht er darauf aufmerksam, wie die Gesetzgebung, diese Capitulation Gottes mit der Nation, das höchste Heiligthum sein und bleiben sollte, die ewige Norm ihrer Regierung, ihres Rechtes, ihrer Sitten, ihrer Politik selbst. Er hebt hervor, dass das Priesterthum, die Seele des Reiches, keine andere Aufgabe gehabt habe, als die Landesconstitution zu erklären und im Ansehen zu erhalten, als richterliche Volksredner des Gesetzes, als Berechner der Zeit, als Festordner und Sprecher des Volkes, als Begleiter der Bundeslade, als Helfer in der Noth. Das Opferwesen, meint Herder, war nur eine Wiederherstellung patriarchalischer Sitte, sowohl die Dankopfer, gemäss dem orientalischen Gebrauche, dem Fürsten Geschenke darzubringen, als auch die Sühnopfer, die Zeichen der Lehnspflicht und der Unterwerfung unter dem Richter der Welt. Den Sabbat aber, diese alte Ueberlieferung, habe Moses zum Segen der allgemeinen Bildung und Wohlfahrt wiederhergestellt.

Was das Priesterthum betrifft, so betrachtet Herder diese Einrichtung als eine Concession des Moses an die Unreife des Volkes, als eine pädagogische Massregel. Moses hatte den Altardienst für die Stammes- und Familienhäupter bestimmt. Mit der Einrichtung eines Priesterstandes verliess er seine humane Grundidee und gab deren Durchführung den Propheten und späteren Reformatoren anheim. Dieselbe war eigentlich eine durchaus einheitlich politische. Alle Moral und Religion war auf das öffentliche Gemeinleben angelegt und so mit dem Nationalbewusstsein verbunden, dass für einen ausgesonderten Clerus gar kein Platz war. Eltern- und Kinderliebe, Ehrfurcht vor dem Alter, Achtung vor der Ehe, der Frieden des Hauses, des Volkes, alle nationalen und politischen Tugenden sollten das Volk erheben: „Auf goldenen Despotismus, auf sklavische Würden in einer Königsstadt hatte Moses die Ehre Israels nicht gestellt, noch weniger auf Ueppigkeit und Kriegsruhm. Ge-

werbsamkeit und Fleiss sollte der Nerv des Staates, Ruhe und Familienehre der süsse Lohn der Weisheit werden. Ein redliches, einfaches, gesittetes Gebirgsvolk in zwölf Freistaaten, das Land Jehova's, das Volk seine Lehnssassen — das wollte Moses."

Die unbegrenzte Bewunderung, welche Herder der Person und dem Werke Mose's darbrachte, hinderte ihn die Schattenseiten seiner Geschichte zu bemerken und ein gründlicher Kritiker der Quellen derselben zu werden; sie hinderte ihn aber nicht, die Göttlichkeit seiner Gesetzgebung im hergebrachten Sinn zu bestreiten. Freilich, sagt er, kann man 600,000 Rebellen nur durch göttliche Autorität bändigen. Freilich gibt es kein edleres Werk Gottes, als Licht und Wahrheit unter einem Volke zur Herrschaft bringen, und alle alten Gesetzgeber gelten für Genossen der Gottheit. Freilich ist es nicht zu bestimmen, wo sich in der Seele eines solchen Mannes das Göttliche und Menschliche scheidet. Allein, in Wahrheit muss man doch bei der menschlichen Grösse und geschichtlich vermittelten Bedeutung des Mannes stehen bleiben, dessen Wirkungen noch grösser gewesen sind, als seine Thaten.

Von ihm herstammend nennt Herder ausser der Gesetzesurkunde noch den 90. Psalm, das Abschiedslied, das Lied am rothen Meere, seinen Segensspruch. Auch die Beschreibung seiner Züge und die Sammlung der Ursagen des Volkes glaubt er von ihm erwarten zu dürfen. Den literarischen Einfluss des Moses denkt er sich als einen eminenten. Und gewiss mit Recht. Lied und Prophetie stehen ganz unter seiner Einwirkung. Das hat Herder nicht blos gefühlt, sondern auf das Schlagendste nachgewiesen.

In Bezug auf Letztere ist es unzweifelhaft, dass ihre Träger auf Moses selbst zurückgriffen und seine höchsten Gedanken im Gegensatz zum verhärteten Priesterthum und Ceremoniendienste verfochten. Hinsichtlich des religiösen Liedes, besonders der Psalmen lässt sich die Fortwirkung des eigentlichen Mosaismus freilich nur schwer behaupten. Herder, der die Psalmen fast durchweg in eine sehr frühe Zeit ver-

setzte, ist darin vielfach zu weit gegangen. Auch bei den Psalmen (G. d. h. P. 2. 290) schlug Herder einen von der seitherigen theologischen und erbaulichen Behandlung abweichenden Weg ein, indem er das national-politische Element und den „orientalischen Idiotismus“ derselben betonte. Er liebte sie so sehr, dass er erklärte, wenn die Lieder aller anderen Völker dem Psalter gegenüber auf der Wagschale lägen, so würde er gewiss keinen Anstand nehmen, diesem den Vorzug zu geben.

Die Hauptmasse der Psalmen setzte er, wie gesagt, in die Zeit des höchsten Glanzes der Nation. Der Name David's komme zwar nicht allen Psalmen zu, die ihn tragen, aber er repräsentire die ganze Gattung der lyrischen Poesie, der er zur Blüthe verhalf. Alle späteren seien nur Nachahmungen seines Genius. Die spätesten und letzten Psalmen wagt Herder nicht weit über die Zeit des Exils hinauszuschieben.

Die Gesichtspuncte, unter denen Herder Inhalt und Form betrachtete, lassen sich im Folgenden so zusammenfassen: 1) jeder Psalm hat seine besondere Situation und eigenthümlichen Zweck, aus denen heraus er allein verstanden werden kann. Es sind nicht abstract moralische Kirchenlieder, sondern ganz concrete National- und Tempelgesänge. 2) Man darf in ihnen weder lauter Tugend noch lauter Fehler erwarten; man muss sie einfach und abgesehn von aller Anwendung als Ausdruck nationaler altjüdischer Frömmigkeit ansehen. 3) Es ist falsch sie nach den Gesetzen unserer Kunstpoesie zu beurtheilen. Ihre Schönheit ist ihre natürliche Leidenschaft, ihr individueller Charakter, ihre Regellosigkeit, ihre frische volle Urkraft. „Im Sylbenmass kennen sie keinen Zwang, weil sie nicht für das Buch und den Leser, sondern für das wollusttrunkene lauschende Ohr und für die erzitternde Seele gedichtet sind. — In musikalischen Wellen fliesst die Rede dahin; alles ist Musik des Herzens, nirgend Zählen der Quantitäten oder Messen der Füsse. Der affectvolle Chorgesang, die kriegerische oder weiche Instrumentalbegleitung brachten die einzige Abwechselung in den Vortrag. Oft wurde die Tonart gewechselt,

wie das der Orientale liebt; mit dem Gedanken änderte sich der Ton. Das bezeichnet der Ausdruck Sela, der sich gerade in affectvollen Liedern am häufigsten findet.

Die Eintheilung der Psalmen, die Herder eingeführt wünscht, ist folgende: 1) Lieder des einfachen Satzes mit einem einzigen Bilde in Einem Tone der Empfindung z. B. 23. 133. 2) Erweiterte Gemälde mit lebendigem Fortgang der Ideen und rascherer Entwickelung der Handlung, Oden wie Ps. 24. 126. 137. 3) Die Empfindungsoden oder Elegien mit der Erhebung der Trauer zur Freude, des Schmerzes zur Ruhe, der Betrachtung zum Entzücken; wie Ps. 6. 66. 140. 4) Die moralischen Lieder oder Lehrgesänge.

Durch geschmackvolle und verständnissinnige Uebersetzungen und Nachbildungen einzelner Psalmen hat Herder viel dazu beigetragen, dass man dieselben wieder lesen und lieben lernte. Dies gilt auch in ganz besonderem Masse von dem Buche Hiob, das er mit so grosser Vorliebe betrachtete und nach Form, Inhalt und Alter bewundernswerth nannte. Der herrliche Reichthum der Bilder, der dramatische Fortschritt der Handlung, die grossartige Naturbetrachtung, der hohe sittliche Ernst, wodurch dies Buch ausgezeichnet ist, können nicht tiefer empfunden werden als von Herder. Vom innern Zweck desselben sagt er: der Dichter lässt uns die Welt und in ihr überall dieselbe Liebe, Weisheit, Allmacht des Gewaltigen erblicken; sie ist das Haus Gottes, da er bis ins Kleinste nach ewigen Gesetzen waltet. Die Schöpfung erscheint als ein Kosmos, Einheit in der Mannichfaltigkeit, in Natur und Menschheit zeigt sich die Gotteinheit. In majestätischer Sprache umringt, betäubt, überwältigt Gott Hiob. Wenn dies Buch kein Fürst geschrieben hat, so ist es eines Fürsten werth, königlich, göttlich die Denkart seines Verfassers, der eine wahre Epopöe der Menschheit, eine unerreichbare Theodicee Gottes geliefert hat.

Herder ertheilte dem Hiob ein sehr hohes Alter; er bemerkte die gänzliche Abwesenheit jeder Beziehung auf das Mosaische Gesetz, die patriarchalische Denkart, die mythologische Weltanschauung, welche gegen die Autorschaft des Moses und

für die Zeit der reinmenschlichen Frömmigkeit, für einen Ort, der nahe an Arabiens Wüste und an Aegypten liegt, sprechen. Merkwürdig sei es, dass die ganze hebräische Literatur keine Spur einer Nachahmung aufweise, was sich bei einer so gewaltigen Dichtung nur daraus erklären lasse, dass sie ein fremdes Gewächs gewesen sei. Die vielumstrittene Einleitung „in ihrer einfachen Kürze und schweigenden Erhabenheit" will er nicht entbehren; sie erst verknüpfe den Zusammenhang. Von Dualismus sei darinnen keine Spur: vielmehr sei Satan nur der Gerichtsengel, ein Gott unterwürfiger Bote.

Ein Drama will Herder diese Schrift nicht nennen, so dramatisch sie gehalten ist, sondern eine Abhandlung über die Gerechtigkeit Gottes, eine Geschichte des leidenden Rechtschaffnen, die nach der Weise eines Consessus der pro und contra Streitenden componirt sei, so wie es in den orientalischen Weisheitskämpfen zugeht. Ein dramatisches Lehrgedicht bleibt es eben doch. „Und", ruft Herder aus, „es kommt mir vor bald wie der gestirnte Himmel, bald wie der fröhlich milde Tumult der ganzen Schöpfung, bald wie die tiefste Klage der Menschheit am Aschenhaufen eines Fürsten unter den Felsen der Wüste."

Bei seinen Streifzügen durch die hebräische Poesie war Herder auch auf die Ueberreste der erotischen Dichtung, das Hohelied Salomonis (Schr. z. Rel. und Theol. Bd. 7) gestossen. Als Liebesdichtung hatte er dasselbe sofort erkannt. Eine mittelalterliche Bearbeitung, welche zeigt, dass die Kirche nicht immer zu mystificieren und allegorisieren liebte, bestärkte ihn in seiner Auffassung des zarten Minnebuches. Er verwirft demnach das Wahngebilde von der mystischen Braut, der Kirche, und von dem Bräutigam Christus. Er weist aber auch Michaelis zurück, der hier ein Ehelied voller Eheränke, voll zuchtloser Begier eines orientalischen Polygamisten entdeckt hatte. „Es ist weder theologisch, noch unmoralisch, dieser Rosenhain der Unschuld," meint Herder. Vielmehr ist das Buch eine Verherrlichung der Liebe vom ersten Kuss bis zum letzten Seufzer, süss, einfach, bald feurig, bald schmachtend,

bald als Knospe, bald als Keim, bald als liebliche Frucht. Die Liebe in allen Beziehungen wird besungen, die des Mannes, Weibes, Jünglings und Mädchens, der Schuh, der Kopfputz, Palast und Hütte, Stadt und Einöde. Alles ist erschöpft in dieser Reihe kleiner Lieder, Bilder, Sprüche, Seufzer, die zu einem willkürlich erträumten Ganzen, zu einem Roman verbunden sind. Die einzelnen Stücke, behauptet Herder, haben unter sich gar keinen Zusammenhang; das Ganze ist nur eine Blumenlese, die da endet, wo der Roman der Jungen den der Alten beschliesst. In der Ueppigkeit glänzender Zeiten, in Glück und Frieden allein entstehen solche Dichtungen; so mag hier ein Denkmal salomonischer Zeiten vorliegen. Solche Lieder wurden wohl bei Hochzeitfesten bis tief in die Nacht von Wechselchören gesungen. Dass sie gerade Salomo gedichtet, will Herder selbst nicht glauben.

So streng auch Herder in seiner Erklärung und Uebersetzung beim ersten Wortverstande stehen bleibt, so geneigt ist er doch, die Anwendung auf die Kirche oder Seele zu gestatten. Er hätte wohlgethan, auch diese praktische Verwerthung des Liebesbuches für unstatthaft zu erklären. Bemerkenswerth ist nur noch, was er von dem sittlichen Charakter desselben sagt. Er gibt den Unterschied heutiger und altorientalischer Sitten zu bedenken und fährt fort: „Vielweiberei, unzüchtige Liebe, schamlose Natur der ägyptischen und ammonischen Weiber ist nicht darin: nur Eine ist seine Taube, seine Reine, sie, die Liebe seiner Mutter, die diese ihm selbst vermählt."

Nirgends fand Herder bessere Gelegenheit seine Ansicht vom A. T. zu beweisen, als am Hohenliede. Mit der grössten Sorgfalt ist er darum bemüht gewesen, an diesem Beispiele die theologische Unart und das dogmatische Unrecht zu enthüllen und zu strafen. Es ist jedenfalls eine seiner werthvollsten und noch heute beachtenswerthen Arbeiten über das A. T.

Es erübrigt noch auf die Ansichten Herder's von den Propheten und dem Prophetismus einzugehn. Sein Werk über die hebr. Poesie bricht leider da ab, wo er zur Aus-

führung seiner hie und da zerstreuten Andeutungen gelangen sollte.

Der Prophet (G. d. h. P. 2, 68. Th. Br. 8. 9) ging ihm übrigens keineswegs, wie man annehmen könnte, im Dichter auf; er galt ihm als der gottvertraute Redner und Verkünder ewiger Geheimnisse an das Volk. Einzelne Propheten begleiteten wohl ihre hochgespannten Gottessprüche mit ergreifenden musikalischen Klängen, indess Andere ihre begeisterten Zukunftsgesichte mit symbolischen Handlungen unterstützten. Aber weder dies noch jenes macht das Wesen der Prophetie aus. Dieselbe hat in älterer Zeit den weitern Umfang, dass auch der priesterliche Hausvater, die nationalen Heroen mit derselben begabt erscheinen. Erst gegenüber dem Königthum, Tempelwesen und Priesterstand verengt und charakterisirt sich der Prophetismus als Zustand der Gottbegeisterung und des unmittelbaren Verkehrs mit Gott. Der Prophet hat einen Befehl Gottes an das Volk. Er redet und handelt nicht als Privatmann, nach persönlicher Laune, sondern in einem unwiderstehlichen Drange, durch göttliches Feuer getrieben. Die Vollmacht Gottes oder der ursprünglichen Volksrechte steht ihm zur Seite. Er ist Sprecher für die öffentliche Ereiheit und Tugend, eine Schutzwehr gegen Tyrannei und Laster. Er hat die mosaischen Verfassungsprincipien zu schützen, den sittlichen Gemeingeist zu vertreten. Moses selbst ist das grosse Vorbild, der reine Mosaismus der wahre Inhalt seines Handelns und Redens. Seit David ist die Einwirkung der lyrischen Poesie an der Prophetenrede nicht mehr zu verkennen. Der Erinnerungkranz davidischer Herrlichkeit, die Hoffnung einer friedlichen Gottesherrschaft und israelitischer Grösse umgibt die Männer Gottes. Jeder hat sein eignes Colorit, seinen besondern durch Zeit und Ort bestimmten Charakter. Nach der Gefangenschaft haben ihre Reden ganz neue Bilder und überraschende Ideen. Aber gemeinsam ist ihnen allen das humane Ideal, wie es schon Moses hatte, und die Hoffnung künftiger Wiederherstellung des Mosaismus. In diesem Sinne arbeiten sie an der politisch-religiösen Reform der Nation, jeder in seiner Weise. Jesaia, der königliche Seher und grosse Staatsmann, ist der Typus für

Alle: er gleicht dem Adler, der zum Himmel steigt. — Jona gibt die moralisch-poetische Geschichte eines Propheten mit seinen Fehlern und Strafen. Die feige Flucht vor Gott treibt ihn auf das gefährlichste Element; aber er entrinnt Gott nicht. In Ninive selbst wird er beschämt und seine Schwachheit aufgedeckt. Es ist hier eine Prophetie an die fehlenden Propheten, eine Ermunterung zum Muth und zur Demuth für die Seher und Weisen Gottes. — Die Klagelieder des Jeremia (W. z. Rel. und Th. B. 7 S. 159) sind Ueberreste der hebräischen Elegie. Die fünf Schmerzensgesänge eines versinkenden Patrioten stammen aus verschiedenen Zeiten: der vierte bezeichuet die Gefangennehmung des Königs und das Ende des Staates. Wie eine Turteltaube hört man es in diesen aus dem Schiffbruch der Trauerdichtungen geretteten Liedern über dem Grabe des Tempels und Landes girren; wie eine edle gefesselte Sklavin sehnt sich des Volkes Herz zurück in die Gegenden der Würde und Freiheit. Keine Nation hat Schöneres und Ergreifenderes dieser Art aufzuweisen.

So Herder über die prophetische Dichtung der Hebräer, wo immer er sie berührt, preist er die nationale Herrlichkeit und die religiöse Kraft derselben. Man muss gestehn, dass er selbst bei der Oberflächlichkeit seiner Untersuchungen über den Prophetismus, dessen wahre Bedeutung erst wieder aufgeschlossen hat. Namentlich verdient es Beachtung, wie er darauf dringt, jeden einzelnen Propheten und Prophetenspruch aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse zu begreifen und den echt menschlichen Charakter derselben zu würdigen.

Es erhellt aus dem Dargelegten hinlänglich, wie befruchtend und anregend die Herder'sche Behandlung des A. T. wirken musste. Absichtlich vermied er die Wege der landläufigen Kritik und ging auf die Anschauungen, die Sachen, die Entwickelung der Ideen ausschliesslich ein, um die religiöse, geschichtliche und poetische Bedeutung der ATlichen Literatur an das Licht zu ziehn. Jean Paul hat Recht von ihm zu sagen, dass er von der Gelehrsamkeit nicht wie von einem austrocknenden Epheu, sondern wie von einer fruchtbaren

Traubenrebe umschlungen war. Das Schöne, das Individuelle, das Ewigwahre jener Denkmale, die uralte wundervolle Poesie in denselben hat er zuerst seiner Zeit zu kosten gegeben. Er wollte kein Exeget und Kritiker der Schule sein, sondern nur ein Bahnbrecher für die fachgemässe und sachgemässe Bibelforschung. Er wollte einen neuen Geist in das Studium und die Lesung des A. T. bringen. Er wollte in das Leben und Denken des Ostens einführen, um uns das A. T. nutzbarer und erbaulicher zu machen, als das die dogmatische Theologie verstanden hat.

So hat er wirklich das Interesse am A. T. neubelebt und vielfach Wege angedeutet, auf denen seit Eichorn, der mit ihm so eng verbunden war, die Wissenschaft vorgedrungen ist. Allein es hatte auch seine Gefahren, einmal, dass er den Begriff der Poesie so weit ausdehnte, dass die Grenze der Geschichte nicht mehr zu erkennen war; sodann dass er mit genialer Leichtigkeit über die wichtigsten kritischen Fragen, über die Quellenkritik vor Allem, hinwegging.

So konnte es kommen, dass man ihn beschuldigte, er habe das A. T. in orientalische Poesie verwandelt und dazu beigetragen, dass ein gewisser Leichtsinn, eine unklare ästhetische Neigung den Ernst der wissenschaftlichen Arbeit verscheucht habe. Er selbst hatte diesen Ernst, diese Schärfe und Strenge der gelehrten Untersuchung; aber bei der Gefühlsmässigkeit seiner Kritik und bei seiner Richtung auf die geschichtsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Resultate und deren Verarbeitung, gewann es den Anschein, als denke er von den Detailforschungen gering. Die Bequemlichkeit aber führt dem grossen Manne immer ein Heer von Nachbetern zu.

Herder suchte im A. T. Aufschlüsse über die Entwickelung der Menschheit, über das Humanitätsideal, das ihm mit dem Christenthum zusammenfiel. Er wollte den Anfang und Fortfluss der Geschichte, die allmähliche Aufhellung der Zwecke Gottes, die Enthüllung seines Weltplanes aufspüren und verfolgen. Wohin er im A. T. blickte, fand er Geist der Weissagung, Hindeutung auf künftige Herrlichkeit. Nicht im Sinne

der kirchlichen Lehre von Weissagungen und Typen, die er dogmatisch und exegetisch bekämpfte, aber in einem grossartigen weltgeschichtlichen Sinn nannte er Christus den Aufschluss, das N. T. die Krone des A. T. „Vom ersten Blatt der Bibel an," sagt er, „geht in immer lichteren deutlichern Fortschritte die Entwickelung auf Christus hin. Die christliche Religion hat ihren Saft aus dem A. T. gezogen; sie ist das Wesen, dieses der vorausgehende Schatten. Nur der Christ kann die gotteswürdige Absicht des A. T. begreifen, welches ein abgerissener Faden, ein leerer Betrug sein würde ohne Christus. So gibt wohl das A. T. ein Zeugniss für das Christenthum her, aber nicht ein einfaches, im Einzelnen durchschlagendes, sondern ein aus dem ganzen Sinne und Geiste der Vorzeit zusammengestrahltes und zusammengestoppeltes Document. Es ist so fein, dass es dem Zweifler und Läugner nichts beweist und bloss dem Forscher zugänglich ist.

Zweierlei ist dem Verhalten Herder's zum A. T. nachzurühmen, einmal seine ganze undogmatische literarhistorische Behandlung desselben, sodann seine umsichtige Herausschälung des religiösen Kernes aus der harten Schale. Dabei musste er die Unverbindlichkeit der Einzelvorstellungen und der ganzen Weltanschauung des A. T. erkennen. Er musste ihm jede dogmatische Autorität abstreiten, aber dafür eine um so grössere religionsgeschichtliche Wichtigkeit beilegen. Er konnte den Ruhm beanspruchen, die Theologie vom A. T. befreit und das A. T. für die Literargeschichte gerettet zu haben.

XIII.

Die Psalmen Salomo's,

deutsch übersetzt und auf Neue untersucht

von

A. Hilgenfeld.

Die Psalmen Salomo's habe ich in dieser Zeitschrift (1868. II. S. 133 f.) und in dem Messias Iudaeorum (Lips. 1869)

nach der vorher gar nicht benutzten Wiener Handschrift herausgegeben. Auch diese Handschrift ist nicht so fehlerfrei, und meine Ausgabe wird die Fehler nicht so vollständig beseitigt, auch nicht überall das Rechte so getroffen haben, dass nicht weitere Bemühungen um die Herstellung dieser wichtigen Psalmen immer noch willkommen sein sollten.

Ein katholischer Theolog, Eduard Ephraim Geiger, Conventual des Benedictinerstiftes St. Stephan in Augsburg [1]), hat sich dieser Aufgabe mit anerkennungswerther Sorgfalt unterzogen und von der theologischen Facultät in München bereits eine aufmunternde Anerkennung, wohl durch die theologische Doctor-Promotion, erhalten. Derselbe sagt in dem Vorworte: „So verdienstlich nämlich Hilgenfeld's Werk ist, so glaubte ich doch, dass bei der häufig zu gemessenen Kürze desselben in den sprachlichen und historischen Noten und bei manchen nicht ganz richtigen Anschauungen für volles Verständniss des Salomonischen Psalters noch immer Erkleckliches geleistet werden könne." „Trotz einer gewissen Oberflächlichkeit, an welcher auch diese Arbeit Hilgenfeld's wieder leidet, hat selbe grossen Werth, weil der Herausgeber zuerst in der Lage war, den bisher nicht veröffentlichten Text der oben erwähnten Wiener-Handschrift vergleichen zu können" (S. 6).

Die Oberflächlichkeit meiner Bearbeitung hat nun aber Hr. Geiger, welcher meine „hübsche Einleitung" bestens benutzt und ausgebeutet hat, wenigstens in Hinsicht des Text-Bestandes gar nicht zu verbessern vermocht. Zwar bemerkt er zu II, 13: „Wenn Hilgenfeld statt des überlieferten *εἰσπορεύεται* liesst *εἰσεπορεύετο*, so ist das wohl nur Versehen." Allein schon aus den beiden Ausgaben des Fabricius kann jeder erkennen, dass das Versehen lediglich auf Geiger's Seite ist, und aus bester Quelle kann ich versichern, dass auch cod. Vindob. *εἰσεπορεύετο* bietet. Nur IX, 3 ist mir ein *αὐτῶν* statt *ἡμῶν* untergelaufen. Eine andre Frage ist es, ob ich

1) Der Psalter Salomo's, herausgegeben und erklärt. Augsburg 1871. Erst während des Drucks kommt mir die neue, von der meinigen nicht wesentlich (auch nicht IX, 3) abweichende Ausgabe O. F. Fritzsche's (Libri V. Ti. pseudepigraphi selecti, Lips. 1871) zu.

den vorliegenden Text-Bestand, welchen meine Ausgabe getreu darlegt, nicht hier und da ohne Grund aufgegeben und immer glücklich verbessert haben sollte. Gegen wirkliche Berichtigungen meiner Ausgabe sperre ich mich gar nicht.

Die Abfassungszeit der Psalmen Salomo's bestimmt Geiger nicht anders als ich, der ich sie alsbald nach dem Tode des Pompejus (48 v. Chr.) verfasst sein liess. Ueber Kleinigkeiten will ich hier nicht rechten. Aber der neueste Bearbeiter vertheidigt gegen mich, der ich den alexandrinischen Ursprung dieser Psalmen angenommen habe, die Abfassung derselben in Palästina und behauptet eine hebräische Urschrift. Geiger (S. 19 f.) kann es zwar selbst nicht leugnen, dass die Sprachweise der Ps. S. zum grössten Theile von den LXX abhängig ist, meint aber, auch der Uebersetzer eines hebräischen Originals könne möglicherweise mit den LXX so innig vertraut gewesen sein, dass er unwillkürlich hebräische Phrasen und Wendungen in's Griechische der LXX sich umsetzte.

Die Entscheidung liegt in dem Texte selbst. Ich gebe mit dankbarer Benutzung der neuesten Bearbeitung eine deutsche Uebersetzung der Psalmen Salomo's, indem ich das Textkritische unter dem Texte, die Frage nach der Ursprache in den Anmerkungen hinter jedem einzelnen Psalm behandle.

Die Psalmen Salomo's.

Ein Psalm von Salomo (I).

[1] Ich rief zum Herrn, da ich bedrängt ward bis zum Ende, zu Gott bei dem Andrang von Sündern. [2] Plötzlich ward gehört Kriegsgeschrei vor mir. Ich sprach: „Er wird auf mich hören; denn ich ward erfüllt von Gerechtigkeit". [3] Ich dachte in meinem Herzen, dass ich erfüllt ward von Gerechtigkeit, da ich im Wohlstande war und viel geworden an Kindern. [4] Ihr Reichthum wandre in die ganze Erde, und ihre Herrlichkeit bis zum Ende der Erde! [5] Erhöht wurden sie bis zu den Sternen, ich sprach:

I, *εἶπα Ἀκούσεται* mit M. Schmidt zu lesen statt *ἐπακούσεται* — 5. Geiger (S. 80) will nicht mit mir (und Fritzsche) bessern *εἶπον* (oder *εἶπα*) *Οὐ μὴ πέσωσιν*, sondern das überlieferte *εἶπαν* festhalten.

„Nicht werden sie fallen.“ [6] Und übermüthig wurden sie in ihrem Guten und trugen es nicht: [7] Ihre Sünden waren im Verborgenen, und ich wusstė es nicht. [8] Ihre Gesetzwidrigkeiten gingen über die Heiden vor ihnen, sie entweihten das Heiligthum des Herrn in Entweihung.

I. E. E. Geiger (S. 95) findet hier die dringliche Bitte um den Untergang der nichtswürdigen Fürsten Israels und eine Anklage derselben und ihrer Anhänger. Die Sünder sollen die makkabäischen Fürsten sein (vgl. XVII, 6). Abhülfe von diesen gottvergessenen Usurpatoren des davidischen Throns hoffe der Dichter in politischer Kurzsichtigkeit von dem Einfall der Römer unter Pompejus, welcher der Herrschaft des Hyrkan und des Aristobulos ein Ende machen werde. Allein die andringenden Sünder werden wohl heidnische Heerschaaren sein, von welchen der Psalmist errettet zu werden hofft. Die Plötzlichkeit des Kriegsrufs stimmt nur zu dem Einfall des arabischen Königs Aretas bald nach 70 v. Chr. Die Rolle Salomo's tritt V. 3 hervor in dem Wohlstande und Kinderreichthum. Da ist das Erste der Wunsch, dass ihr Reichthum durch die ganze Erde wandern, ihre Herrlichkeit bis zu den Enden der Erde dringen möge (V. 4), worauf V. 5 die Erfüllung dieses Wunsches folgt. Es ist auch nicht die geringste Nöthigung abzusehen, mit Geiger (S. 20. 96) das *διέλθοι* V. 4 als falsche Uebertragung von יבוא, was reines Futurum, nicht Voluntativ sei, aufzufassen. Vergebens wird derselbe auch Ps. 112, 3 (*δόξα καὶ πλοῦτος* = הוֹן־וָעֹשֶׁר) herbeigezogen haben, um die Uebersetzung herauszubringen: „Ihr Reichthum wandert durch die ganze Erde, und ihre Habe bis an der Erde Grenzen.“ Erst ein Weiteres ist es, dass die Nachkommen Salomo's, d. h. die Könige von Juda, wirklich bis zu den Sternen erhöht wurden. Da die Nachkommen Salomo's also durch Uebermuth in ihrem Glücke fallen, führt uns Ps. I bis in die Zeiten, da das davidische Königthum aufgehört hatte.

Psalm von Salomo über Jerusalem (II).

[1] Da übermüthig ward der Sünder, warf er durch den Widder nieder feste Mauern, und du hindertest nicht. [2] Es stiegen auf deinen Altar fremde Heiden, traten nieder mit ihren Schuhen in Uebermuth, darum weil die Söhne Jerusalems

---

Aber die Stellen, welche er anführt, Ps. 30, 7 (*ἐγὼ δὲ εἶπα ἐν τῇ εὐθηνίᾳ μου Οὐ μὴ σαλευθῶ εἰς τὸν αἰῶνα*) und Ob. 3 (*λέγων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ Τίς κατάξει με ἐπὶ τὴν γῆν;*) beweisen, doch nicht entfernt dass Redende von sich selbst in der 3. Person gesprochen haben könnten.

befleckten das Heiligthum des Herrn, entweihten die Gaben Gottes in Gesetzwidrigkeiten. [4] Desshalb sagte er: „Werfet sie weg von mir, nicht habe ich Wohlgefallen an ihnen.“ [5] Die Schönheit seiner Herrlichkeit ward verachtet, vor Gott verunehrt zum Ende.

[6] Die Söhne und die Töchter in schlimmer Gefangenschaft, im Siegel ihr Hals, im Kennzeichen unter den Heiden. [7] Nach ihren Sünden that er ihnen. Denn er verliess sie in die Hände von Bedrückern — [8] denn er wandte ab sein Antlitz von Erbarmen gegen sie, — Jung und Alt und ihre Kinder auf einmal. [9] Denn Böses thaten sie auf einmal, um es nicht zu hören. [10] Und der Himmel erzürnte, und die Erde verabscheute sie. [11] Denn nicht that irgend ein Mensch auf ihr, was sie thaten. [12] Und erkennen wird die Erde alle deine gerechten Gerichte.

Gott machte die Söhne Jerusalems zur Verspottung. Gleich Hurern zog in ihm jeder, der vorüberzog, ein; gegenüber der Sonne spotteten sie durch ihre Gesetzwidrigkeiten. [14] Böses thaten sie gegenüber der Sonne, stellten zur Schau ihre Ungerechtigkeiten. Und die Töchter Jerusalems sind entweiht nach deinem Gerichte, [15] darum dass sie sich selbst befleckten in unordentlicher Vermischung. In meinem Innern und meinen Eingeweiden habe ich Leid darüber.

[16] Ich werde dich rechtfertigen, Gott, in Herzensgeradheit; denn in deinen Gerichten ist deine Gerechtigkeit, Gott, [17] denn du vergaltest den Sündern nach ihren Weiken, nach ihren sehr schlechten Sünden. [18] Aufdecktst du ihre Sünden,

---

II. 4 *οὐκ εὐδοκῶ ἐν αὐτοῖς.* So meine ich das *οὐκ εὐώδω ἡ αὐτοῖς* des Vind. gut biblisch und mit Fritzsche's Zustimmung gebessert zu haben. Geiger (S. 81) zieht vor *οὐκ εὐωδώθη αὐτοῖς.* — V. 12 *καὶ γνώσεται ἡ γῆ τὰ κρίματά σου τὰ δίκαια. ὁ θεὸς ἔστησεν κτλ.* Geiger will den Punct nach *ὁ θεὸς* beibehalten. — V. 12. *ἀντὶ πόρνων* mit Fritzsche, wogegen bisher, auch bei Geiger, *ἀντὶ πορνῶν.* — V. 13 *εἰσεπορεύετο*, nicht *εἰσπορεύεται* (Geiger) auch Fritzsche. — V. 14 *κατὰ* für das überlieferte *καθὰ* zu setzen, halte ich auch jetzt noch für nothwendig, obwohl Geiger und Fritzche *καθὰ* festhalten. —

damit erschiene dein Gericht. [19] Auslöschtest du ihr Gedächtniss von der Erde. Gott ist ein gerechter Richter und wird nicht bewundern eine Person. [20] Herab zog er seine Schönheit vom Herrlichkeitsthrone; denn es schmähten Heiden Jerusalem durch Zertretung. [21] Es umgürtete Sack anstatt Prachtgewandes, einen Strick um sein Haupt anstatt einer Krone. [22] Ablegte es den Herrlichkeitsturban, welchen ihm Gott aufsetzte. [23] In Unehre ward seine Schönheit weggeworfen auf die Erde.

Und ich sah' [24] und bat das Angesicht des Herrn und sagte: Lass genug sein, Herr, dass schwer sei deine Hand über Jerusalem in Herbeiführung von Heiden. [25] Denn sie verspotteten und schonten nicht in Zorn und Leidenschaft mit Grimm. [26] Und [nicht] werden sie abgethan werden, wenn nicht du, Herr, sie gescholten haben wirst in deinem Zorne. [27] Denn nicht in Hitze handelten sie, sondern in der Seele Gelüsten, [28] auszugiessen ihren Zorn auf uns in Raub. Zögere nicht, Gott, ihnen zu vergelten auf die Häupter, [29] zu wenden den Uebermuth des Drachens in Unehre!"

[30] Und ich zögerte nicht, bis Gott mir zeigte die Frevelthat seiner Niederstechung auf dem Gebiete Aegyptens, vom Geringsten verachtet zu Land und Wasser [31] seinen Leib, zu

---

V. 23. Geiger zieht Lagarde's Abtheilung vor: ἐν ἀτιμίᾳ τὸ κάλλος αὐτῆς, ἀπερρίφη εἰς τὴν γῆν. — V. 24. τοῦ βαρύνεσθαι χεῖρά σου, vgl. V, 8. Richt. 1, 35. 1 Sam. 5, 6. Ps. 33, 4 LXX. — ἐν ἐπαγωγῇ ἐθνῶν erscheint auch Fritzsche'n nothwendig, wogegen Geiger das überlieferte ἀπαγωγῇ vertheidigt. — V. 26. Ohne Einschaltung eines οὐ vor συντελεσθήσονται (vgl. VII, 4, auch XVII, 22) kommt man zu einem unerträglichen Wechsel des Subjects, wie Geiger übersetzt: „Und ganz gingen sie [die Juden!] zu Grunde, wenn nicht du, o Herr, sie [die Heiden] schältest in deinem Zorne." — V. 29 τρέπειν wird wohl die richtige Verbesserung von εἰπεῖν (so Geiger) sein, was ich früher in εἴκειν (so Fritzsche) veränderte. — V. 30. Für ἐχρόνισα nehmen Geiger und Fritzsche meine Vermuthung ἐχρόνισεν in den Text auf. Ersteres kann jedoch auch bedeuten: „ich alterte nicht." — τὴν ὕβριν αὐτοῦ ἐκκεκεντημένου halte ich jetzt fest ohne die Aenderung ἐκκεκεντημένην (so Fritzsche). — ἐπὶ ὁρίων bessere ich jetzt für ἐπὶ ὄρεων. — ὑπ' ἐλαχίστου (so auch Fritzsche) für ὑπὲρ ἐλαχίστου, was Geiger in ὑπὲρ ἐλάχιστον verändert.

Grunde gerichtet auf Wogen in vieler Frevelthat, und nicht war, der ihn begrub. [32] Denn er verachtete ihn in Unehre. Nicht bedachte er, dass er ein Mensch ist, und die Folgezeit bedachte er nicht. [33] Er sagte: „Ich werde Herr von Land und Meer sein“ und er erkannte nicht, dass Gott gross ist, mächtig in seiner grossen Kraft. [34] Er ist König über den Himmel und richtend Könige und Herrschaften, [35] aufrichtend mich zur Herrlichkeit und zur Ruhe bringend Uebermüthige zu ewigem Verderben in Unehre, weil sie ihn nicht erkannten.

[36] Und nun sehet, ihr Grossen der Erde, das Gericht des Herrn, dass er ein grosser König und gerecht richtend die (Erde) unter dem Himmel. [37] Preiset Gott, die ihr fürchtet den Herrn in Einsicht; denn das Erbarmen des Herrn ist über die, welche ihn fürchten, mit Gericht, [38] zu unterscheiden zwischen Gerechtem und Sünder, zu vergelten Sündern in Ewigkeit nach ihren Werken, [39] und sich zu erbarmen des Gerechten von der Erniedrigung des Sünders her und zu vergelten dem Sünder für das, was er that dem Gerechten. [40] Denn gütig ist der Herr denen, welche ihn anrufen in Geduld. Thun möge er nach seinem Erbarmen denen, welche mit ihm sind, dass sie stehen immerfort vor ihm in Kraft. [41] Gepriesen der Herr in Ewigkeit von seinen Knechten!

Ps. II. bezieht auch Geiger, wie es nicht anders möglich ist, auf das Eindringen des Pompejus in den Tempel zu Jerusalem und seinen Fall an den Gestaden Aegyptens 48 v. Chr. Er meint hier jedoch verschiedene Uebersetzungsfehler aus dem Hebräischen wahrzunehmen, von welchen ich mich nicht überzeugen kann. — V. 4 *Ἀποῤῥίψατε αὐτὰ* ist sicher nicht, wie Geiger (S. 68) behauptet, eine falsche Uebersetzung von השליכום: „treibt sie (die Söhne Jerusalems) weit von mir, sondern *αὐτὰ* bezieht sich ganz einfach auf die *δῶρα τοῦ θεοῦ* V. 3. — V. 6 *ἐν σφραγῖδι ὁ τράχηλος αὐτῶν, ἐν ἐπισήμῳ* (vgl. XVII, 31) *ἐν τοῖς ἔθνεσι* klingt mir so ursprünglich griechisch, dass ich ruhig zusehe, wenn E. E. Geiger (S. 98 f.), mit Berufung auf Ijob 14, 17, die *σφραγὶς* auf חוֹתָם, obsignatio, conclusio, *ἐπισημαίνω*, was gar nicht dasteht, auf טָפַל laborare, se fatigare, wovon טִפּוּל, labor, molestia,

---

V. 34. *κοιμίζων*, vielleicht mit Fritzsche in *κομίζων* zu ändern. — V. 40 *ποιήσαι* auch Fritzsche, wogegen Geiger das herkömmliche *ποιῆσαι* festhält. —

zurückführt und übersetzt: „Ihre Söhne und Töchter sind eingeschlossen in schmachvoller Gefangenschaft, ihr Nacken ist belastet unter den Heiden.“ Da ist es doch weit einfacher, bei der *σφραγίς* am Halse der gefangenen Juden an das Brandmal zur Kennzeichnung von Sklaven denken. Die *στίγματα* der Sklaven konnten auch durch ein Siegel eingebrannt werden. Vergleichen lässt sich nun auch, was Rönsch (das Neue Test. Tertullian's S. 700) bei römischen Soldaten von einem bleiernen Halsbande anführt aus der Passio S. Maximiliani martyris (bei Ruinart Acta Mart. p. 547 sq.). —

V. 12. 13 *ἀντὶ πορνῶν ἐν αὐτῇ* (Jerusalem) *πᾶς ὁ παραπορευόμενος εἰσεπορεύετο* lässt Geiger (S. 100) einseitige Uebersetzung aus dem Hebräischen hin, so dass זְנוּת verlesen sei in זֹנֹת, *παραπορεύεσθαι* aramaisirend „sündigen“ (עֲבַר) heisse: Allein man kommt ganz gut durch mit der Schreibung *πόρνων* und der eigentlichen Fassung von *παραπορεύεσθαι*. — V. 20 *τὸ κάλλος αὐτῆς* wird man schwerlich mit E. E. Geiger (S. 102) auf Verlesung von הֲדָרָה (Ps. 29, 2. Spr. 14, 28) in הֲדָרָהּ zurückführen, sondern proleptisch auf das folgende *Ἱερουσαλὴμ* beziehen. — V. 29 *τοῦ εἰπεῖν* stellt Geiger (S. 104) gar als sinnlose Uebersetzung des hebr. לְדַבֵּר („dass du vernichtest“), Inf. von דִּבֵּר dar, was der Uebersetzer mit דִּבֶּר „sprechen“ verwechselt haben soll. Um nur die hebräische Urschrift festzuhalten, nimmt man also seine Zuflucht zu einem ganz ungewöhnlichen דִּבֵּר, was sich eigentlich nur 2 Chron. 22, 10 (nicht auch Gen. 34, 13) findet. Da würde wohl eher *συντρίβειν* (= שָׁבַר), wie Lev. 26, 19, stehen. Der Schaden wird im griechischen Texte liegen und wohl durch die Aenderung *τρέπειν* geheilt sein. — V. 35 giebt *κοιμίζων* auch im Griechischen einen Sinn, ohne dass man es mit Geiger (S. 105) auf הִשְׁכִּיב (1 Kön. 3, 20. 2 Kön. 4, 21) „niederstrecken“ (2 Sam. 8, 2) zurückzuführen brauchte.

Psalm Salomo's über die Gerechten (III).

[1] Warum schlummerst du, Seele, und segnest nicht den Herrn? [2] Einen neuen Lobgesang singet dem gelobten Gotte! Singe und erwache zu seiner Wache; denn gut ist ein Psalm für Gott aus ganzem Herzen.

[3] Gerechte gedenken stets des Herrn, in Danksagung und Rechtfertigung an die Gerichte des Herrn. [4] Nicht wird geringschätzen ein Gerechter, gezüchtigt von dem Herrn, sein Wohlge-

---

III. 3 *δικαιώσει* will Geiger (S. 108) als Futurum fassen. Allein der distributive Gebrauch des Singulars ist mit nichts angedeutet, so dass man übersetzen dürfte: „Gerechte gedenken stets des Herrn in Loblied, und ihrer jeder preis't des Herrn Entscheidungen gerecht.“

fallen ist stets vor dem Herrn. [5] Anstiess der Gerechte und rechtfertigte den Herrn; er fiel und beobachtet, was Gott ihm thun wird. [6] Er schaut aus, woher kommen wird seine Hülfe.

[7] Wahrhaftigkeit der Gerechten ist von Gott ihrem Retter, nicht weilt im Hause des Gerechten Sünde auf Sünde. [8] Es mustert stets sein Haus der Gerechte, um wegzuschaffen Ungerechtigkeit in seinem Vergehen. [9] Er sühnte in Betreff von Irrthum durch Fasten und wird demüthigen seine Seele. [10] Und der Herr reinigt jeden frommen Mann und sein Haus.

[11] Anstiess der Sünder und verflucht sein Leben, den Tag seiner Geburt und die Wehen. [12] Er fügte hinzu Sünden auf Sünden seinem Leben. [13] Er fiel — denn schlimm ist sein Fall — und er wird nicht aufstehen; das Verderben des Sünders ist in Ewigkeit. [14] Und nicht wird er gedenken, wenn er mustert Gerechte. [15] Das ist der Theil der Sünder in Ewigkeit. [16] Aber die den Herrn fürchten, werden aufstehen zu ewigem Leben, und ihr Leben ist im Lichte des Herrn und wird nicht mehr schwinden.

III. 4 *οὐκ ὀλιγωρήσει δίκαιος παιδευόμενος ὑπὸ κυρίου.* Nach Spr. 3, 11 מוּסַר יהוה בְּנִי אַל־תִּמְאָס, LXX *υἱέ, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου.* Als Uebersetzung von מאס erkennt auch Geiger (S. 108) das *ὀλιγωρήσει* an. Diese Uebersetzung des Worts, welches sich mehrfach anders wiedergeben liess, gehört aber den LXX a. a. O. an. Da wird es immer das Wahrscheinlichste sein, dass unser Psalmist selbst von den LXX abhängig war. — V. 7 *ἀλήθεια τῶν δικαίων παρὰ θεοῦ σωτῆρος αὐτῶν*, nach Geiger (S. 109) übersetzt aus dem Hebr. אֱמוּנַת צַדִּיקִים מאלהים: „Sicherheit der Gerechten ist von Gott her." Allein von der Sicherheit handelt es sich im Folgenden gar nicht. Passend ist nur die Wahrhaftigkeit (vgl. XVII, 17) — V. 11 *τὴν ἡμέραν γενέσεως αὐτοῦ καὶ ὠδῖνας.* Nach Geiger (S. 110) Uebersetzung von יוֹם חֻלֶּדֶת וַחֲבָלִים, wobei richtiger *ὠδίνων* gesetzt wäre. Zu dieser Annahme sind wir auf keinen Fall genöthigt.

Psalm Salomo's an die Menschengefälligen (IV).

[1] Warum sitzest du, Unheiliger, im Synedrion — und dein Herz ist weit entfernt von dem Herrn — durch Ungesetzlichkeiten erzürnend den Gott Israels? [2] Ueberflüssig in Worten,

IV. 2 *ὁ σκληρὸς* zieht E. E. Geiger (S. 83 f) noch zu dem Vorhergehenden und übersetzt: „In seinen Reden, in seiner Miene härter

überflüssig in Bezeichnung mehr als Alle, du Harter, welcher mit Worten verurtheilt Sünder im Gericht! [3] Und seine Hand ist zuerst auf einen Schuldigen wie im Eifer, und er selbst ist behaftet mit Mannigfaltigkeit von Sünden und mit Unmässigkeiten. [4] Seine Augen auf jedes Weib ohne Unterscheidung, seine Zunge lügnerisch im Vertrage mit Eid. [5] Bei Nacht und im Verborgenen sündigt er, wie einer der nicht gesehen wird; durch seine Augen redet er zu jedem Weibe in Verabredung von Bosheit, [6] schnell im Eingang in jedes Haus in Heiterkeit wie schuldlos.

[7] Hinwegnehme Gott, die in Heuchelei leben mit Frommen, in Verderben seines Fleisches und in Armnth sein Leben! [8] Aufdecke Gott die Werke menschengefälliger Menschen, in Verlachen und Verspotten ihre Werke! [9] Und rechtfertigen mögen die Frommen das Gericht ihres Gottes, wenn da hinweggenommen werden Sünder vom Antlitz des Gerechten, [10] der Menschengefällige, welcher das Gesetz redet mit Trug. [11] Und ihre Augen sind im Hause eines Mannes in Wohlstand, wie eine Schlange, aufzulösen Engel-Weisheit durch Reden Ungesetzlicher. [12] Seine Worte sind Trugschlüsse zur That ungerechter Begierde. [13] Nicht stand er ab, bis er siegte, zu zerstreuen wie in Verwaisung, und er verwüstete wegen ungesetzlicher Begierde. [14] Er schloss fehl in Worten, dass da nicht ist ein Sehender und Richtender. [15] Erfüllt ward er mit angespannter Ungesetzlichkeit, und seine Augen sind auf ein andres Haus, zu verderben durch Aufregungsreden. Nicht wird erfüllt seine Seele mit allem diesem.

---

als alle, verurtheilt er mit Worten Fehlige im Gericht." — V. 3. ἐπ' αἴτιον (vgl. IX, 9. Mos. Himmelf. XIV, 44 b) nimmt Fritzsche meine Besserung ἐπ' αὐτὸν an. Geiger hält ἐπ' αὐτὸν fest, obwohl es zu dem vorhergehenden ἁμαρτωλοὺς nicht gut stimmt. Freilich findet sich ein ähnlicher Wechsel V. 7. — V. 11 ἀγγίλων ändere ich in ἀγγέλων (vgl. 2 Kön. (Sam.) 14, 20. — V. 13. οὐκ ἂν nimmt auch Fritzsche an ἔστη ἕως ἐνίκησε berechtigte Aenderung, wogegen Geiger ἀνέστη festhält. — V. 15. ἐπλήσθη ἐν παρανομίᾳ ἐντατῇ (ἐν ταύτῃ die Hss. und auch Geiger), καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐπὶ οἶκον ἕτερον ὀλοθρεῦσαι ἐν λόγοις ἀναπτερώσεως (die Veränderung ἀναπληρωσεως mit Punct darauf nehme ich zurück). οὐκ ἐμπίπλαται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν πᾶσι τούτοις. —

[16] Es werde, Herr, sein Theil in Unehre vor dir, sein Ausgang in Seufzern, und sein Eingang in Verwünschung, [17] in Schmerzen und in Armuth und in Verlegenheit sein Leben; Herr, sein Schlaf in Schmerzen, und sein Erwachen in Verlegenheiten! [18] Genommen werde der Schlaf von seinen Schläfen bei Nacht; er falle ab von jedem Werke seiner Hände in Unehre. [19] Leer an seinen Händen gehe er ein in sein Haus, und mangelnd sein Haus an allem, womit er seine Seele erfülle. [20] In Vereinsamung von Kinderlosigkeit sein Alter bis zum Heimgang. [21] Zerstreut werden möge das Fleich Menschengefälliger von Thieren, und Gebeine Ungesetzlicher vor der Sonne in Unehre! [22] Aushacken mögen Raben die Augen heuchelnder Menschen. [23] Denn sie verwüsteten viele Häuser von Menschen in Unehre und zerstreuten in Begierde. [24] Und sie gedachten nicht Gottes und fürchteten nicht Gott in allem diesem. [25] Und sie erzürnten Gott und reizten ihn. Hinweg nehme er sie von der Erde; denn Schuldloser Seelen spielten sie in Trug.

[26] Selig, die den Herrn fürchten in ihrer Schuldlosigkeit! [27] Der Herr wird sie retten von verschlagenen Menschen und Sündern und wird uns retten von jedem ungesetzlichen Aergerniss. [28] Hinwegnehme Gott, die in Hochmuth jegliche Ungerechtigkeit thun. Denn ein grosser und gewaltiger Richter [29] ist der Herr unser Gott in Gerechtigkeit. Es komme, Herr, dein Erbarmen auf Alle, die dich lieben!

IV, 1 sieht mir schon *ἐν συνεδρίῳ* gar nicht nach einer Uebersetzung von דִּין (vgl. Spr. 22, 10) aus. — V. 2. *περισσὸς ἐν λόγοις, περισσὸς ἐν σημειώσει ὑπὲρ πάντας* findet Geiger im griechischen Texte nicht recht verständlich. Mir scheint es ein ganz erträglicher Sinn zu sein: „überflüssig in Worten, überflüssig in Bemerkung mehr als Alle.“ E. E. Geiger (S. 111 f.) will hier zurückgehen auf das Hebräische יוֹתֵר בדברים יוֹתֵר בְּתֹאַר מִכֹּל, „in seinen Reden, in seiner Miene härter als alle.“ Da werden Wenige nachfolgen. — V. 3 *καὶ αὐτὸς ἔνοχος ἐν ποικιλίᾳ ἁμαρτιῶν καὶ ἐν ἀκρασίαις* habe ich bisher ganz arglos auf eine Mannigfaltigkeit von Sünden bezogen. Geiger (S. 112 f.) entdeckt hier wieder einen hebräischen Urtext והוא

V. 21. *σκορπισθείησαν* bessern auch Geiger und Fritzsche mit mir für *σκορπίσθησαν*.

רשע במחשבות און ובתשוקה, so dass רשע, wie Num. 35, 31, mit ἔνοχος, מַחֲשָׁבָה, wie Ex. 35, 35, mit ποικιλία übersetzt sein würde. Man kann sich solche Bemühungen füglich ersparen. — V. 4 ἄνευ διαστολῆς führt Geiger (S. 113) auf בְּלֹא מִבְטָא (Num. 30, 7) „mit nicht unüberlegten Worten" (vgl. Lev. 5, 4. Ps. 66, 14 und Symm. Ps. 106, 32) zurück. Gewiss unnöthig. — V. 11. καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐν οἴκῳ ἀνδρὸς ἐν εὐσταθείᾳ ὡς ὄφις, διαλῦσαι σοφίαν ἀλλήλων ἐν λόγοις παρανόμων. Nach Geiger (S. 111 f.) Uebersetzung aus dem Hebräischen וְעֵינֵיהֶם בְּבֵית־אִישׁ בְּנָכוֹן כְּנָחָשׁ לְהָפֵר אֶת־חָכְמַת רֵעֵהוּ בְּדִבְרֵי רְשָׁעִים, „und ihre Augen sind der Schlange gleich in eines Jeden Hause zum Verderben, zu vernichten des Nächsten Weisheit in Frevlerworten." Da soll נָכוֹן, Schlag, Verderben, fälschlich als Part. Niph. von כּוּן übersetzt, רֵעֵהוּ fälschlich durch ἀλλήλων anstatt durch τοῦ πλησίον wiedergegeben sein. Warum sollen wir nicht im Griechischen bei einem „Manne in Wohlstand" stehen bleiben? — V. 13. οὐκ ἀνέστη (l. ἀπέστη) ἕως ἐνίκησε σκορπίσαι ὡς ἐν ὀρφανίᾳ, καὶ ἠρήμωσεν ἕνεκεν ἐπιθυμίας παρανόμου. Das soll Uebersetzung sein von לֹא עָמַד עַד־נֵצַח לְהָפִיץ כְּשִׁכּוֹל וְהֵשֵׁם בְּתַאֲוַת רֶשַׁע „nimmer ruht er, zu zerstreuen gleich Verwaisung, und er verheert ob frevlem Gelüste." Das נֵצַח soll wie נִצַּח übersetzt, כְּשִׁכּוֹל durch ὡς ἐν ὀρφανίᾳ wiedergegeben sein. Nöthig hat man solche Unterstellungen auf keinen Fall. — V. 15. ἀναπτερώσεως soll Uebersetzung sein von הָמוֹן, „heiliger Drang," hier „stürmische (gute) Erregtheit" (vgl. Spr. 7, 11), was gewiss sehr unwahrscheinlich ist. — Zu V. 18. bemerkt Geiger (S. 116) selbst: die κρόταφα (!) Sitz des Schlafs seien keine altbiblische Vorstellung, sondern erst durch die LXX (Ps. 132, 4) eingeführt. — V. 20 ist εἰς ἀνάληψιν von dem Heimgange durch den Tod ganz unhebräisch, so dass Geiger hier zu dem rabbinischen פְּטִירָה oder zu לְהִנָּשֵׂא (nach Luc. 9, 51), d. h. eben zum Griechischen, seine Zuflucht nehmen muss. — V. 28 ἐξάραι soll wieder (wie I, 4) ein Futurum (יכרת), fälschlich als Voluntativ gefasst sein, was gewiss nicht überzeugend ist.

Psalm von Salomo (V).

[1] Herr Gott, ich werde preisen deinen Namen in Jubel, inmitten derer, welche deine gerechten Gerichte wissen. [2] Denn du bist gütig und barmherzig, Zuflucht des Armen. [3] Da ich geschrieen habe zu dir, schweige nicht von mir weg. [4] Denn nicht wird Beute nehmen ein Mensch von einem mächtigen Manne. [5] Und wer wird nehmen von Allem, was du gemacht hast, wenn du es nicht giebst? [6] Denn ein Mensch und sein

Theil ist bei dir auf Wage, nicht wird er hinzufügen, um zu mehren gegen dein Gericht, Gott.

[7] In unsrer Bedrängniss werden wir dich anrufen zur Hülfe, und du wirst nicht abweisen unser Gebet; denn du Einer bist unser Gott. [8] Nicht beschwere deine Hand über uns, damit wir nicht wegen Noth sündigen. [9] Und wenn du uns nicht umwendest, werden wir uns nicht enthalten, sondern zu dir kommen. [10] Denn wenn ich hungere, werde ich zu dir rufen, Gott, und du wirst mir geben. [11] Die Vögel und die Fische nährst du, indem du Regen giebst in Wüsteneien zum Aufsprossen von Gras, zu bereiten Futter in der Wüste allem Lebenden. [12] Und wenn sie hungern, werden sie zu dir erheben ihre Angesichter. [13] Die Könige und die Fürsten und die Völker nährst du, Gott, und des Armen und Dürftigen Hoffnung, wer ist's, wenn nicht du, Herr? [14] Und du wirst erhören. Denn wer ist gütig und milde, als du, zu erfreuen eines Niedrigen Seele, indem du öffnest deine Hand in Erbarmen. [15] Die Güte eines Menschen ist in Falsch und auf morgen, und wenn er gar wiederholt ohne Murren, so möchtest du auch diess bewundern. [16] Aber deine Gabe ist viel mit Güte und reich, und wessen Hoffnung auf dich ist, Herr, wird nicht sparen in Gabe. [17] Ueber die ganze Erde ist dein Erbarmen, Herr, in Güte.

[18] Selig, wessen der Herr gedenkt in Ebenmaass von Ge-

V. 7. *ὅτι σὺ εἷς* (Hss. *εἶς*) *ὁ θεὸς ἡμῶν*, vgl. Deut. 6, 4 LXX *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστί.* Die Kraft der Rede wird geschwächt, wenn man das *εἷς* mit Geiger in *εἶ* ändert. — V. 15. *ἡ χρηστότης ἀνθρώπου ἐν φίλῳ* (Hss. *φηλῷ*) *καὶ ἐπ'* (Hss. *ἡ*) *αὔριον.* Zu dieser Textveränderung bemerkt E. E. Geiger (S. 85); „Hilgenfeld scheut sich nicht, den schönen Gedanken dieser Strophe gänzlich zu verwischen, indem er *ἐν φίλῳ — ἡ αὔριον*, welches durch beide Codd. bezeugt ist, in *ἐν φηλῷ — ἐπ' αὔριον* abändert." Man beachte jedoch nur seine Uebersetzung: „Gütig ist der Mensch gegen den Freund; aber es kömmt der morgige Tag." Das einfache *καὶ* kann doch nicht heissen: aber es kommt. — V. 18. *αὐταρκεσίας*, was ich in *αὐταρκείας* berichtigt habe, möchte Geiger (S. 85) gern in *αὐταρεσκείας* verändern.

nüge! [19] Wenn überreich ist der Mensch, so sündigt er. [20] Genug ist das Mässige in Gerechtigkeit, und darin ist der Segen des Herrn, zur Sättigung in Gerechtigkeit. [21] Erfreut wurden, die den Herrn fürchten, in Gutem, und deine Güte ist über Israel in deinem Reiche. [22] Gepriesen die Herrlichkeit des Herrn; denn Er ist unser König.

V, 3 *ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς σὲ μὴ παρασιωπήσῃς ἀπ' ἐμοῦ*. Vgl. 1 Sam. 7, 8 אַל־תַּחֲרֵשׁ מִמֶּנּוּ מִזְּעֹק אֶל־יהוה אֱלֹהֵינוּ, LXX *μὴ παρασιωπήσῃς ἀφ' ἡμῶν τοῦ μὴ βοᾶν πρὸς κύριον τὸν θεόν σου*. Ps. 28, 1 אֵלֶיךָ יהוה אֶקְרָא צוּרִי אַל־תֶּחֱרַשׁ מִמֶּנִּי, LXX *πρὸς σέ, κύριε, ἐκέκραξα, ὁ θεός μου, μὴ παρασιωπήσῃς ἐπ' ἐμοί*. Für החריש gab es auch andre Uebersetzungen, so dass auch hier die Abhängigkeit des Psalmisten selbst von den LXX wahrscheinlich wird. — V. 18. *ἐν συμμετρίᾳ αὐταρκείας* sieht ganz ursprünglich griechisch aus, nicht nach Uebersetzung von בְּמִדַּת חֹק, wie Geiger (S. 120) vermuthet.

Psalm in Hoffnung von Salomo (VI).

[1] Selig der Mann, dessen Herz bereit anzurufen den Namen des Herrn! [2] Indem er gedenkt an den Namen des Herrn, wird er gerettet werden. [3] Seine Wege werden geebnet vom Herrn, und behütet sind die Werke seiner Hände. [4] Von bösen Gesichten seiner Träume wird nicht verwirrt werden [5] seine Seele. In Durchgang von Flüssen und Strudel von Meeren wird er nicht bestürzt werden. [6] Aufstand er aus seinem Schlafe und pries den Namen des Herrn. [7] Bei Wohlbestand seines Herzens besang er den Namen seines Gottes und bat das Antlitz Gottes in Betreff seines ganzen Hauses. [8] Und der Herr erhörte das Flehen eines Jeden in Gottesfurcht, und jede Bitte einer auf ihn hoffenden Seele erfüllt der Herr. [9] Gepriesen der Herr, welcher Erbarmen thut den ihn Liebenden in Wahrheit!

VI, 4. *ἀπὸ ὁράσεων πονηρῶν ἐνυπνίων αὐτοῦ οὐ ταραχθήσεται* stellt Geiger (S. 122) als Uebersetzung dar von מחזיונות רעות חלמות לא יחת und lässt den Uebersetzer das unverbundene חלמות adjectivisch gefasst haben, wie Symm. Ijob 33, 15 *ἐν ἐνυπνίῳ ὁράματί μου νυκτίς*. Wenig wahrscheinlich, auch wird dabei von *αὐτοῦ* ganz abge-

---

VI, 5. *σάλῳ* (Vind. *σάλων*, Aug. *σαλῶν*) *θαλασσῶν* auch Fritzsche. Geiger hält *σάλων* als Fehler des Uebersetzers fest.

sehen. — V. 5 *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* [worauf Geiger kein Komma setzt] *ἐν διαβάσει ποταμῶν καὶ σάλων* (l. *σάλῳ*) *θαλασσῶν οὐ πτοηθήσεται* stellt Geiger (S. 122) als einseitige Uebersetzung dar von כַּמְשׁוֹ בְּעַבְרוֹת וזעף הַיַּמִּים לא תירא, wobei זעף (*σάλος* Jon. 1, 15) nicht Genitiv zu עברות, sondern noch mit ב zu verbinden sei. Es würde also doch die richtige Uebersetzung gewesen sein *σάλῳ θαλασσῶν*. Zu der Unterscheidung eines hebräischen Verfassers und eines griechischen Uebersetzers sind wir aber auch hier gar nicht genöthigt.

Psalm von Salomo von Umwendung (VII).

[1] Ziehe nicht weg von uns, damit nicht auf uns andringen, die uns gehasst haben ohne Grund! [2] Denn du verstiessest sie, Gott. Nicht trete ihr Fuss das Erbe deines Heiligthums. [3] Du in deinem Willen züchtige uns und gieb uns nicht an Heiden. [4] Denn wenn du senden wirst den Tod, wirst du ihm gebieten über uns; denn du bist barmherzig und wirst nicht erzürnt werden, um uns abzuthun.

[5] Indem dein Name wohnt inmitten von uns, werden wir Erbarmen finden, [6] und nicht wird vermögen gegen uns ein Volk; denn du bist unser Beschützer. [7] Und wir werden dich anrufen, und du wirst uns erhören. [8] Denn du wirst dich erbarmen über das Geschlecht Israels in Ewigkeit und es nicht verstossen, und wir sind unter deinem Joche in Ewigkeit und deiner Zuchtruthe. [9] Aufrichten wirst du uns zur Zeit deiner Hülfleistung, um dich zu erbarmen über das Haus Jakobs auf den Tag, an welchem du es ihnen verheissen hast.

VII, 1 *οἱ μισήσαντες ἡμᾶς δωρεὰν* stimmt wieder wörtlich überein mit den LXX Ps. 35, 19. 69, 5, und es hält schwer, diese Uebereinstimmung durch Einschiebung eines griechischen Uebersetzers von dem Verfasser selbst fern zu halten. — V. 2. *ὅτι*, was seinen guten Sinn giebt, fasst Geiger (S. 123) als einseitige Uebersetzung von כִּי, was Adversativ-Partikel sei, und übersetzt es: sondern. — *κληρονομίαν ἁγιάσματός σου*.. Das Heiligthum als *κληρονομία* Gottes aufzufas-

---

VII, 4, *ἐὰν γὰρ ἀποστείλῃς θάνατον, σὺ ἐντελῇ* (Hss. *σὺν ἐντολῇ*) *αὐτῷ περὶ ἡμῶν*. Die handschriftliche LA. hält Geiger fest und übersetzt: „denn wenn du auch schickst den Tod, mit Verbot an ihn gegen uns geschieht's doch." Allein *περὶ* heisst nicht: gegen, und „geschieht's doch" steht nicht da. — V. 9. *κατευθύνεις* der Hss. will Geiger nicht mit Lagarde, mir und Fritzsche in *κατευθυνεῖς* verändern.

sen (vgl. VIII, 12), konnte Ps. 79, 1 veranlassen, und zwar gerade nach den LXX: *ὁ θεὸς, ἤλθοσαν ἔθνη εἰς τὴν κληρονομίαν σου, ἐμίαναν τὸν ναὸν τὸν ἅγιόν σου.* — V. 4. *ἐὰν γὰρ ἀποστείλῃς θάνατον, σὺν ἐντολῇ* (l. *σὺ ἐντελῇ*) *αὐτῷ περὶ ἡμῶν* führt Geiger (S. 124) zurück auf einen Urtext כִּי אִם־תְּשַׁלַּח אֶת־הַדֶּבֶר עִם מִצְוָה לוֹ עָלֵינוּ. Aber wo wäre das einfache על mit *περὶ* übersetzt?

Psalm von Salomo auf Sieg (VIII).

[1] Drangsal und Schall von Krieg hörte mein Ohr, Schall einer Drommete, welche tönte Mord und Verderben. [2] Schall vielen Volks wie eines sehr starken Windes, wie Windsbraut vielen Feuers, welches sich wälzt durch die Wüste. [3] Und ich sagte in meinem Herzen: „Wo also wird Gott es [das heidnische Volk] richten?“ [4] Einen Schall hörte ich in Jerusalem, der Stadt des Heiligthums. [5] Gebrochen ward meine Hüfte von der Kunde her, aufgelöst wurden meine Kniee. [6] Es fürchtete sich mein Herz, erschüttert wurden meine Gebeine wie Flachs. [7] Ich sagte zu Solchen, welche ihre Wege in Gerechtigkeit richten:

Ich überlegte die Gerichte Gottes seit der Schöpfung von Himmel und Erde, ich rechtfertigte Gott in seinen Gerichten von Ewigkeit her. [8] Aufdeckte Gott ihre Sünden vor der Sonne, es erkannte die ganze Erde die gerechten Gerichte Gottes. [9] In unterirdischen Verstecken ihre Ungesetzlichkeiten. In Ueberschreitung [10] mengten sich Sohn mit Mutter und Vater mit Tochter zusammen. [11] Die Ehe brachen sie ein jeder mit dem Weibe seines Nächsten, sie schlossen mit einander eidliche Verträge [12] hierüber. Das Heiligthum Gottes beraubten sie, da kein erlösender Erbe da war. [13] Sie betraten den Altar des Herrn von aller Unreinheit her und im Blutfluss befleckten sie die Opfer wie profanes Fleisch. [14] Nicht unterliessen sie eine Sünde, welche sie nicht verübten mehr als die Heiden.

VIII, 9. *ἐν παρορισμῷ* wird zu lesen sein für *ἐν παροργισμῷ*. — V. 12. *περὶ τούτων* will Geiger (S. 87) nicht mehr mit dem Vorhergehenden verbinden, sondern = עַל־זֹאת fassen und zu dem Folgenden ziehen. Da kommt die Uebersetzung heraus: „Darob haben sie das Heiligthum des Herrn beraubt.“

[15] Desshalb mischte ihnen Gott einen Geist der Verwirrung, tränkte sie mit einem Becher unvermischten Weins zur Trunkenheit. [16] Er führte den vom Ende der Erde, den kräftig Schlagenden, [17] er verfügte den Krieg über Jerusalem und dessen Land, [18] Entgegen gingen ihm die Fürsten des Landes, mit Freuden sagten sie ihm: „Erwünscht ist dein Weg, hierher, ziehet ein in Frieden!“ [19] Sie ebneten rauhe Wege wegen ihres Einzugs, öffneten die Thore auf Jerusalem, kränzten seine Mauern. [20] Einging er wie ein Vater in das Haus seiner Söhne mit Frieden, stellte fest seine Füsse mit vieler Sicherheit. [21] Er nahm ein seine Thurmfesten und die Mauer von Jerusalem. [22] Denn Gott führte ihn mit Sicherheit in ihrer Verwirrung. [23] Er vernichtete ihre Fürsten und jeden Weisen im Rathe, ausgoss er das Blut der Einwohner von Jerusalem wie Unreinigkeitswasser. [24] Er führte weg ihre Söhne und Töchter, welche sie erzeugten in Entweihung. [25] Sie thaten gemäss ihren Unreinigkeiten, wie ihr Vater. [26] Sie befleckten Jerusalem und was geheiligt ist dem Namen Gottes.

[27] Gerechtfertigt ward Gott in seinen Gerichten unter den Völkern der Erde. [28] Und die Frommen Gottes sind wie Lämmlein in Unschuld in ihrer Mitte. [29] Gelobt der Herr, welcher die ganze Erde richtet durch seine Gerechtigkeit. [30] Siehe doch, Gott, du zeigtest uns dein Gericht in deiner Gerechtigkeit. [31] Es sahen ihre Augen deine Gerichte, Gott; wir rechtfertigten deinen Namen, der geehrt ist in Ewigkeit. [32] Denn du bist ein Gott der Gerechtigkeit, richtend Israel in Züchtigung. [33] Wende Gott, dein Mitleiden auf uns und erbarme dich unser. [34] Versammle die Zerstreuung Israels mit Erbarmen und Güte. [35] Denn deine Treue ist mit uns, und wir verhärteten unsern Hals, und du bist unser Züchtiger. [36] Uebersieh uns nicht, unser Gott, damit uns nicht verschlingen Heiden, ohne dass ein Erlöser ist. [37] Und du bist unser Gott von Anfang an, und auf dich hofften wir, Herr. [38] Und wir werden uns nicht von dir enthalten; denn gütig sind deine Gerichte über uns.

V. 15. *αὐτοὺς* (Hss. *αὐτοῖς*) nimmt Geiger von mir an. — V. 18. *Ἐπευκτὴ* (Hss. *ἐπαυκτὴ*) nimmt auch Geiger von Lagarde an. —

[39] Uns und unsern Kindern das Wohlgefallen in Ewigkeit, Herr unser Erlöser. Nicht werden wir erschüttert werden in ewige Zeit. [40] Gelobt der Herr in seinen Gerichten durch den Mund der Gerechten. [41] Und du bist gesegnet, Israel, von dem Herrn in Ewigkeit.

VIII. Ueberschrift *εἰς νῖκος*. Geiger (S. 125) übersetzt: „Dem Musikvorsteher," da er hier die Uebersetzung von לַמְנַצֵּחַ findet, welche bei Theodotion gebräuchlich war (z. B. Ps. 12, 1. 13, 1, sonst *εἰς τὸ νῖκος* wie Ps. 4, 1. 5, 1). Allein die Ueberschriften unsrer Psalmen gehen nie auf den musikalischen Vortrag, sondern stets auf den Inhalt der einzelnen Psalmen. Da wird auch dieser Psalm keine Ausnahme machen, und da er zuletzt eine siegreiche Wendung für Israel ausführt, mag man getrost übersetzen: „auf Sieg," ohne sich durch solchen hebräischen Urtext stören zu lassen. — V. 2. Die *καταιγὶς πυρὸς πολλοῦ* führt Geiger (S. 126) zurück auf סְעָרָה אֵשׁ רַבָּה, was der Gluthwind Samûm sein soll. Nothwendig ist es in keinem Falle, auf einen hebräischen Urtext zurückzugehen. — V. 9. 10. *ἐν παροριςμῷ υἱὸς μετὰ μητρός, καὶ πατὴρ μετὰ θυγατρὸς συνεφύροντο.* Vgl. Orac. Sibyll. V, 389. 390: *ἐν σοὶ γὰρ μήτηρ τέκνῳ ἀθέμιστος ἐμίγη, Καὶ θυγάτηρ γενετῆρι ἑῷ συζεύξατο νύμφη.* — V. 12. *τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ διήρπαζον, οὐκ ὄντος κληρονόμου λυτρουμένου.* Da findet Geiger (S. 128) im Griechischen keinen Sinn und geht für *κληρονόμου* zurück auf יוֹרֵשׁ, was wohl zunächst die Bedeutung „Erbe" habe, aber doch auch „Vertreiber" heissen könne: „Darob haben sie das Heiligthum des Herrn beraubt, und Keiner war, der vertrieb, der rettete" (וְאֵין יוֹרֵשׁ מַצִּיל). Wir haben ja aber VII, 2 *κληρονομίαν ἁγιάσματός σου* gelesen. Aus der eigenthümlichen Vorstellung des Tempels als der *κληρονομία* Gottes erklärt es sich schon, dass seine Beraubung stattfindet, ohne dass ein erlösender (vgl. VIII, 36. IX, 1) *κληρονόμος* da ist, vgl. auch XVII, 26, wo von dem Messias gesagt wird: *ἐξῶσαι ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ κληρονομίας.* So kommt man im Griechischen, ohne alle Unterstellung von Hebräischen, vollkommen aus. Das *λυτρούμενος* würde ohnehin eher dem גֹּאֵל entsprechen. Das Wort *κληρονόμος* hat hier gar die eigenthümliche Bedeutung: Rächer, wie bei Demosthenes c. Mid. p. 521, 18, — V. 13. *ἐν ἀφέδρῳ αἵματος* mag auf die Katamenien der (Priester-) Weiber gehen (= נִדָּה Lev. 15, 19 f. Ezech. 18, 6). — V. 16. *ἤγαγε τὸν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς, τὸν παίοντα κραταιῶς* führt Geiger (S. 129) zurück auf וַיִּשָּׂא מִקְצֵה הָאָרֶץ אֶת־הַמַּכֶּה בְּעֹז. Da würde das erste *τὸν* schwer zu begreifen sein. — V. 19. *ἐστεφάνωσαν τείχη αὐτῆς* giebt, wie Geiger selbst zugesteht, einen guten Sinn, so dass man nicht auf עַטַּר in der aramäischen Bedeutung abstulit zu verfallen braucht. — V. 30 f. die Gerichte Gottes *ἐν τοῖς ἔθνεσι τῆς*

γῆς, von welchen die „Frommen Gottes“ ausdrücklich unterschieden werden, habe ich auf das Strafgericht über Pompejus (II, 30 f.) bezogen, was Geiger (S. 131) unbegreiflich findet. An das eben geschilderte Strafgericht über Israel kann ich nicht denken.

Psalm von Salomo zur Zurechtweisung (IX).

[1] Da weggeführt ward Israel in Auswanderung in ein fremdes Land, da sie abfielen von dem Herrn, welcher sie erlöst hat, [2] wurden sie weggeworfen von dem Erbe, welches ihnen Gott gab, in jedem Volke, bei der Zerstreuung von Israel nach dem Worte Gottes, [3] damit du gerechtfertigt werdest, Gott, in deiner Gerechtigkeit durch unsre Gesetzwidrigkeiten. [4] Denn du bist ein gerechter Richter über alle Völker der Erde. [5] Denn nicht wird verborgen werden von deiner Erkenntniss jeder, der Böses thut. [6] Und die Gerechtigkeiten der Frommen sind vor dir, Herr. Und wo wird verborgen werden ein Mensch von deiner Erkenntniss?

[7] Gott, unsre Werke sind in Auswahl und Vollmacht unsrer Seele, zu thun Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit durch Werke unsrer Hände. [8] Und in deiner Gerechtigkeit musterst du Menschen-Söhne. [9] Wer Gerechtigkeit thut, der sammelt sich selbst Leben bei dem Herrn, und wer Ungerechtes thut, der ist selbst Urheber der Seele in Verderben. [10] Denn die Gerichte des Herrn sind in Gerechtigkeit an jedem Manne und Hause. [11] Wem wirst du gütig sein, Gott, es sei denn denen, welche den Herrn anrufen? [12] Reinigen wird er in Sünden die Seele in Bekenntniss, in Aussagen. [13] Denn Scham ist uns und unsern Antlitzen über Alles. [14] Und wem wird er Sünden vergeben, es sei denn denen, die gesündigt haben? [15] Gerechte

---

IX. 1. ἀποικεσίᾳ für ἀποικησίᾳ der Hss. nimmt Geiger an. — V. 3 ἐν ταῖς ἀνομίαις ἡμῶν. Das einzige Versehen in meiner Ausgabe, welches ich bis jetzt bemerkt habe, ist αὐτῶν statt ἡμῶν. — V. 7. ἐξουσίᾳ (so auch Fritzsche) statt des ἐξουσία der Hss. will Geiger nicht annehmen. Daher seine Uebersetzung: „O Gott! unsere Werke geschehen in freier Wahl und Vollmacht unserer Seele ist's, dass sie übe Gerechtigkeit und Unrecht in den Werken unsrer Hände!“ Vollmacht zum Unrecht wird die Seele nicht erhalten haben, wohl aber geben. — V. 17. παρὰ vor πάντα schalten auch Geiger und Fritzsche ein. —

wirst du segnen und nicht richten in Betreff ihrer Sünden, und deine Güte ist um Sünder in Reue.

[16] Und nun — du bist Gott, und wir das Volk, welches du liebtest — siehe und erbarme dich, Gott, über Israel — denn dein sind wir — und lass nicht ab dein Erbarmen von uns, damit sie nicht auf uns andringen. [17] Denn du erwähltest dir aus den Samen Abraham's vor allen Völkern [18] und gabst deinen Namen über uns, Herr, und wirst nicht ruhen in Ewigkeit. [19] Im Bunde hast du verfügt unsern Vätern, und wir werden hoffen auf dich in Umwendung unsrer Seele. [20] Des Herrn ist die Barmherzigkeit über das Haus Israel in Ewigkeit und fürder.

IX. Ueberschr. *εἰς ἔλεγχον* führt Geiger (S. 133) auf לְתוֹכַחַת in der nächsten Bedeutung „Beweis“ (Ij. 23, 4. Ps. 38, 15) zurück. Allein bewiesen wird nicht, sondern zurechtgewiesen. — V. 2 *ἐν παντὶ ἔθνει*, wie Geiger (S. 133) selbst bemerkt, nach dem Sprachgebrauche der LXX, z. B. Deut. 4, 27. — V. 7. *ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν* sieht mir ganz ursprünglich griechisch aus. Geiger (S. 134) muss bei *ἐκλογὴ* zu dem spät hebräischen בְּחִירָה, bei *ἐξουσία* zu einer Verlesung von מֹשֶׁלֶת („vermögend ist unsre Seele“) in מֶמְשֶׁלֶת (vgl. Ps. 136, 8. 9. 4 Kön. 20, 13. Jes. 39, 2) seine Zuflucht nehmen! — V. 9. *αἴτιος τῆς ψυχῆς ἐν ἀπωλείᾳ* lässt Geiger am Ende wieder verlesen sein aus בְּשַׁחַת (verlesen in בנפשו) הוּא סֹבֵב נַפְשׁוֹ, „der umstellt seine Seele mit Verderben.“ — V. 19. *ἐν διαθήκῃ διέθου* ganz in der Sprache der LXX. — V. 20. *εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι* (vgl. XI, 9. XVII, 51) findet sich auch Dan. 12, 3 (Theodotion), vgl. Exod. 15, 18. Jes. 45, 17. —

Hymnus von Salomo (X).

[1] Selig der Mann, dessen der Herr gedachte durch Zurechtweisung, und er ward umhegt von bösem Wege durch Geissel, um gereinigt zu werden von Sünde, um nicht erfüllt zu werden. [2] Wer den Rücken bereitet zu Schlägen, wird gereinigt werden; denn gütig ist der Herr gegen die, welche Züchtigung erdulden. [3] Denn er wird gerade machen die Wege der Gerechten und nicht verkehren in Züchtigung. [4] Und das Erbarmen des Herrn

X, 1. *τοῦ καθαρισθῆναι*, wogegen Geiger das *καὶ καθαρισθῆναι* der Hss. festhält und „bei Reinigung“ übersetzt Fritzsche nimmt von mir an: *καὶ ἐκαθαρίσθη*. —

ist über die ihn in Wahrheit Liebenden, und gedenken wird der Herr seiner Knechte in Erbarmen.

[5] Das Zeugniss im Gesetze des ewigen Bundes, das Zeugniss des Herrn geht auf Wege von Menschen in Heimsuchung. [6] Gerecht und fromm ist unser Gott durch seine Gerichte in Ewigkeit, und Israel wird loben den Namen des Herrn in Freude. [17] Und die Frommen werden danksagen in der Gemeinde des Volks, und Armer wird sich erbarmen Gott in Israels Freude. [8] Denn gütig und barmherzig ist Gott in Ewigkeit, und die Synagogen Israels werden verherrlichen den Namen des Herrn. [9] Des Herrn ist das Heil über das Haus Israels zu ewiger Freude.

X. Ueberschr. ὕμνος (vgl. Ps. XIV), nach Geiger Uebersetzung von תְּהִלָּה, wie bei Symm. Ps. 195. — V. 1. ἐκυκλώθη ist nach Geiger (S. 136) Uebersetzung von נָסַב „er wendet sich ab" (Ps. 114, 5). Allein nach Deut. 32, 10 wird richtiger sein: „er ward umhegt." — V. 6. δίκαιὸς καὶ ὅσιος κύριος ἡμῶν. Nach Ps. 145, 17 LXX: δίκαιος κύριος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ, καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Ich schlage auch hier die Abhängigkeit des Verfassers von den LXX vor.

Von Salomo auf Erwartung (XI).

[1] Trompetet dem Herrn durch Signal-Trompete Heiliger. [2] Verkündet in Jerusalem die Stimme eines Freudenboten. Denn es erbarmte sich der Herr über Israel in ihrer Heimsuchung. [4] Stelle dich, Jerusalem, auf die Höhe und sieh deine Kinder von Morgen und von Abend her versammelt auf einmal von dem Herrn. [4] Vom Norden her kommen sie durch die Freude ihres Gottes, aus den Inseln von fern her versammelte sie Gott. [5] Hohe Berge erniedrigte er zur Ebenung für sie. [6] Die Hügel flohen vor ihrem Einzuge, die Gehölze schatteten ihnen bei ihrem Vorüberzuge. [7] Jegliches Holz von Wohlgeruch liess ihnen aufsprossen Gott, damit vorübergehe Israel in Heimsuchung der Herrlichkeit ihres Gottes. [8] Zieh an, Jerusalem, die Kleider deiner Herrlichkeit, bereite das Gewand deines Heiligthums! Denn Gott verhiess Heil Israel in Ewigkeit und förder. [9] Es thue Gott, was er redete über Israel und an

XI, 2. τὸν Ἰσραήλ (so auch Fritzsche) will Geiger nicht für ἐν Ἰσραήλ ändern. —

Jerusalem, aufrichte der Herr Israel im Namen seiner Herrlichlichkeit. Des Herrn ist das Erbarmen über Israel in Ewigkeit und fürder.

XI. Die Aehnlichkeit mit Baruch c. 4. 5 hebt E. E. Geiger richtig hervor, Baruch 3, 9—5, 9 ist aber, wie auch O. F. Fritzsche urtheilt, nach aller Wahrscheinlichkeit ursprünglich griechisch. Ein neues Zeichen für die griechische Ursprünglichkeit der Psalmen Salomo's, wenn nicht auf Seiten des B. Baruch die Abhängigkeit sein sollte. — V. 1. ἐν σάλπιγγι σημασίας ἁγίων übersetzt Geiger: „in das Widderhorn," als Uebersetzung von שׁוֹפַר הַיּוֹבְלִים, da יוֹבֵל auch Lev. 25, 15 von den LXX durch σημασία wiedergegeben werde und nach der alten jüdischen Ueberlieferung den „Widder" bezeichne! — V. 3. 4 finden sich „wie Geiger bemerkt, beinahe wörtlich auch Bar. 4, 37. 5, 5. — V. 4 τῇ εὐφροσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ist schwerlich Wiedergabe von לְשִׂמְחַת אלהינו, sondern erinnert an Baruch a. a. O. τῷ ῥήματι τοῦ ἁγίου, χαίροντες τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ (χαίροντας τῇ τοῦ θεοῦ μνείᾳ.) — V. 5. εἰς ὁμαλισμόν, vgl. Bar. 5, 7 εἰς ὁμαλισμὸν τῆς γῆς. — V. 7. ξύλον εὐωδίας kommt ausser Bar. 5, 8 nur hier vor. — V. 8. ἐλάλησεν ἀγαθόν, wozu Geiger vergleicht Num. 10, 29. 1 Kön. (Sam.) 25, 30. Jer. 39, 42 (32, 42). 1 Chr. 17, 26.

Von Salomo in Zunge Ungesetzlicher (XII).

[1] Herr, rette meine Seele von einem ungesetztlichen und bösen Manne, von einer ungesetzlichen und zischelnden und Lug und Trug redenden Zunge! [2] In Bereitung von Verdrehung sind die Worte der Zunge eines bösen Mannes, wie in der Tenne Feuer anzündend ihren Halm. [3] Seine Trunkenheit ist zu verbrennen Häuser mit lügnerischer Zunge, auszurotten Freudenbäume durch Flammen ungesetzlichen Eifers, [4] zusammenzumengen ungesetzliche Häuser im Kriege durch zischelnde Lippen.

Fern halte Gott von Schuldlosen Gottloser Lippen in Verlegenheit, und zerstreut werden mögen die Gebeine von Verläumdern von Solchen weg, die den Herrn fürchten. [5] In Flammenfeuer vergehe eine verläumderische Zunge von Frommen weg. [6] Behüten möge der Herr eine ruhige Seele, welche Ungerechtigkeit hasst, und aufrichte der Herr einen Mann,

---

XII, 3: ἡ παροινία (Hss. παροικία) αὐτοῦ ἐμπρῆσαι (Hss. ἐμπλῆσαι) οἴκους ἐν γλώσσῃ ψευδεῖ, ἐκκόψαι δένδρα εὐφροσύνης φλογὶ ζήλους (Hss. φλογιζούσης) παρανόμου.

welcher Frieden schafft im Hause! [7] Des Herrn ist das Heil über Israel seinen Knecht in Ewigkeit. [8] Und umkommen mögen die Sünder von des Herrn Antlitz weg auf einmal, und die Frommen des Herrn mögen erben die Verheissungen des Herrn.

XII, 1—4. *Κύριε, ῥῦσαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ ἀνδρὸς παρανόμου καὶ πονηροῦ, ἀπὸ γλώσσης παρανόμου καὶ ψιθυροῦ καὶ λαλούσης ψευδῆ καὶ δόλια.* [2] *ἐν ποιήσει διαστροφῆς οἱ λόγοι τῆς γλώσσης ἀνδρὸς πονηροῦ, ὥσπερ ἐν ἅλῳ πῦρ ἀνάπτον καλάμην αὐτοῦ.* [3] *ἡ παροινία* (Hss. *παροικία*) *αὐτοῦ ἐμπρῆσαι* (Hss. *ἐμπλῆσαι*) *οἴκους ἐν γλώσσῃ ψευδεῖ, ἐκκόψαι δένδρα εὐφροσύνης φλογὶ ζήλους* (Hss. *φλογιζούσης*) *παρανόμου,* [4] *συγχέαι παρανόμους οἴκους ἐν πολέμῳ χείλεσι ψιθυροῖς.* Geiger (S. 140) erklärt den griechischen Text, welchen er unberichtigt hinnimmt, für ganz und gar unverständlich, für sinnlose Uebersetzung etwa folgenden hebräischen Originals: יהוה הַצִּלִיחָה נַפְשִׁי מֵאִישׁ רָשָׁע וְרָע מִלְּשׁוֹן רָשָׁע וְנִרְגָּן וּמְדַבֶּרֶת שֶׁקֶר וּמִרְמוֹת בַּעֲשׂת תַּהְפֻּכוֹת דִּבְרֵי לְשׁוֹן אִישׁ רָע כְּאֵשׁ בְּגֹרֶן לְהַטָּה קַשׁ מְגוּרוֹ לְמַלֵּא בָתִּים בִּלְשׁוֹן שֶׁקֶר לְהַכְרִית עֲצֵי (wahrsch. עָרֵי) מָשׂוֹשׂ מְלַהֵט רָשָׁע לְהַכּוֹת בָּתִּים רְשָׁעִים בְּמִלְחָמָה לְשִׂפְתֵי לַחַשׁ: „Ewiger! rette meine Seele vor einem bösen und gottlosen Manne, vor der Zunge eines Frevlers und Verleumders; welche Lügen spricht und Trug und Verübung von Verschmitztheit, [2] vor den Worten der Zunge eines argen Mannes. Wie auf der Tenne Feuer, das verzehrt deren Stoppel, so ist sein Inneres, [3] indem er erfüllt Häuser mit lügnerischer Zunge, zu zerstören freudige Städte, [4] so steckt in Brand der Frevler zu vernichten Häuser, so die Gottlosen im Kampfe mit verläumderischen Lippen." Das wäre correcter übersetzt; *Κύριε, ῥῦσαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ ἀνδρὸς παρανόμου καὶ πονηροῦ, ἀπὸ γλώσσης παρανόμου καὶ ψιθύρου καὶ λαλούσης ψευδῆ καὶ δόλια ἐν ποιήσει διαστροφῆς, τῶν λόγων τῆς γλώσσης ἀνδρὸς πονηροῦ, ὡς ἐν ἅλῳ πῦρ ἀνάπτον καλάμην αὐτοῦ ἡ παροικία αὐτοῦ, ἐμπλῆσαι οἴκους ἐν γλώσσῃ ψευδεῖ, ἐκκόψαι δένδρα* (oder besser *πόλεις*) *εὐφροσύνης, φλογίζων παράνομος συγχέαι οἴκους, παράνομοι ἐν πολέμῳ χείλεσι ψιθύροις.* Wie ist es nur möglich, solch' ein Kartenhaus aufzubauen! Sieht man auch davon ab, dass bei קַשׁ das Suffix fehlt, oder dass das *αὐτοῦ* nach *καλάμην*, was sich auf *ἅλως* — bei den LXX öfter Masc., Ruth 3, 3. 6. 14. 1 Sam. 19, 22. 23. 1 — beziehen kann, in diesem Hebr. Texte gar nicht zum Vorschein kommt: so hört doch alles auf, wenn מְגוּרוֹ (*ἡ παροικία αὐτοῦ*), „sein Speicher," bildlich „sein Inneres" sein soll, was Ps. 55, 18 LXX nicht beweis't. Gerade hier kann man mit dem Griechischen ganz gut auskommen, wenn man es nur von einigen Verderbnissen reinigt. Einfach

ist die Aenderung von παροικία in παροινία, von ἐμπλῆσαι in ἐμπρῆσαι, und dass φλογιζούσης παρανόμου zu berichtigen ist, lehrt die Sache selbst wie die Vergleichung mit den beiden Sätzen vorher und nachher. — V. 8. ἅπαξ = εἰσαπαξ, wie LXX Jos. 6, 3. 1 Kön. (Sam.) 26, 8.

Psalm von Salomo, Tröstung der Gerechten (XIII).

[1] Die Rechte des Herrn beschützte mich, die Rechte des Herrn schonte uns. [2] Der Arm des Herrn rettete uns von durchziehendem Schwerte, von Hunger und Sünder-Tode. [3] Schlimme Thiere liefen auf sie zu, mit ihren Zähnen zerrten sie ihr Fleisch und mit ihren Backenzähnen zermalmten sie ihre Gebeine. Und aus allem diesem errettete uns der Herr.

[4] Bestürzt ward der Gottlose wegen seiner Vergehungen, dass er nicht weggerafft werde mit den Sündern. [5] Denn schrecklich ist die Katastrophe des Sünders, und nicht wird berühren den Gerechten von allem diesem irgend etwas. [6] Denn nicht ähnlich ist die Züchtigung der Gerechten im Irrthum und die Katastrophe der Sünder. [7] In Einkleidung wird gezüchtigt der Gerechte, damit sich nicht freue der Sünder über den Gerechten. [8] Denn zurechtweisen wird er den Gerechten wie einen Sohn der Liebe, und seine Züchtigung ist wie eines Erstgeborenen. [9] Denn schonen wird der Herr seine Frommen, und ihre Vergehungen wird er auslöschen in Züchtigung. Denn das Leben der Gerechten ist in Ewigkeit; [10] die Sünder aber werden hinweggenommen werden zum Verderben, und nicht gefunden werden wird ihr Gedächtniss fürder. [11] Aber über die Frommen ist das Erbarmen des Herrn, und über die ihn Fürchtenden sein Erbarmen.

XIII, 7. ἐν περιστολῇ παιδεύεται δίκαιος. Die περιστολή (vgl. XV, 10 περίστειλον) durch welche die Züchtigung des Gerechten der Welt verborgen wird, scheint mir ursprünglich griechisch zu sein. Geiger (S. 143) hilft sich durch כְּסוּת, was Jj. 26, 6 (LXX περιβόλαιον) eine übertragene Bedeutung habe.

Hymnus von Salomo (XIV).

[1] Treu ist der Herr denen, die ihn lieben in Wahrheit,

XIII, 1. ἐσκέπασε (vgl. Weish. Sal. 5, 17. 19. 8) ändert auch Fritzsche für ἐσπέσασε, während Geiger ἐξέσπασε lesen will. —

XIV, 1. ἐν νόμῳ, was ich ἐννόμῳ schrieb, mag man mit Geiger

denen, welche seine Züchtigung erdulden, denen, die da wandeln in Gerechtigkeit seiner Gebote im Gesetze, wie er uns gebot zu unserm Leben. [2] Die Frommen des Herrn werden leben in ihm in Ewigkeit, das Paradies des Herrn, die Bäume des Lebens sind seine Frommen. [3] Ihre Pflanzung ist gewurzelt in Ewigkeit, nicht werden sie ausgerissen werden alle Tage. Denn der Antheil und das Erbe Gottes ist Israel.

[4] Und nicht so die Sünder und Ungesetzlichen, welche liebten den Tag in Theilhaben ihrer Sünde, in Bitterkeit von Fäulniss, in ihrer Begierde [5] und nicht gedachten Gottes. Denn des Menschen Wege sind bekannt vor ihm stets, und die Kammern des Herzens weiss er vor dem Geschehen. [6] Desshalb ist ihr Erbe Unterwelt und Finsterniss und Verderben, und nicht werden sie gefunden werden am Tage des Erbarmens über die Gerechten. [7] Die Frommen des Herrn aber werden Leben erben in Freude.

XIV, 2. *ζήσονται ἐν αὐτῷ* ist allerdings „Neutestamentlich" zu fassen, nicht mit Geiger zu übersetzen: „leben durch ihn." — *ὁ πορά δεισος κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ.* Dass dieser Gedanke nicht ausschliesslich alexandrinisch sei, will Geiger (S. 144) durch Spr. 11, 30 beweisen, wo das Schaffen der Gerechten mit dem Lebensbaume verglichen werde. Allein auch Spr. 3, 18. Jes. 61, 3 erreichen noch nicht die Vorstellung, dass die Frommen das Paradies des Herrn sind. — V. 4. *οἳ ἠγάπησαν ἡμέραν ἐν μετοχῇ ἁμαρτίας αὐτῶν* führt Geiger (S. 145) zurück auf מְאַהֲבִים יוֹם בְּחֶבְרַת פִּשְׁעָם, wobei יוֹם vielleicht im Sinn von יוֹם יוֹם wie Jer. 7, 25 zu fassen, בַּחֲבֶרֶת (Genossin) zu lesen sei. Auch *ἐν μικρότητι σαπρίας* wird Geiger vergebens hebräisch übersetzt haben בְּקֹטֶן בְּאֹשׁ.

Psalm von Salomo mit einer Ode (XV).

[1] In der Bedrängniss rief ich an den Namen des Herrn, auf Hülfe hoffte ich des Gottes Jakobs und ward gerettet.

---

und Fritzsche beibehalten. — 4. *ἐν πικρότητι σαπρίας* (vgl. XVI, 14) für *ἐν μικρότητι σαπρ.* was Geiger vertheidigt, kann ich belegen durch Jes. 28, 21 LXX: *ποιήσει τὰ ἔργα αὐτοῦ, πικρίας ἔργον· ὁ δὲ θυμὸς αὐτοῦ ἀλλοτρίως χρήσεται, καὶ ἡ σαπρία αὐτοῦ ἀλλοτρία.* Auch Fritzsche nimmt Theil an der „Eigenmächtigkeit," welche Geiger (S. 91) mir vorwirft. —

[2] Denn Hoffnung und Zuflucht der Armen bist du, Gott. [3] Denn wer vermag, Gott, es sei denn dir dankzusagen in Wahrheit? [4] Und was vermag ein Mensch, es sei denn dankzusagen deinem Namen, [5] Psalm und Lob mit Gesang in Herzensfreude, Lippenfrucht in gestimmtem Organ der Zunge, Erstling der Lippen von frommem und gerechtem Herzen? [6] Wer dieses thut, wird nicht erschüttert werden in Ewigkeit von Bösem. Feuerflamme und Zorn gegen Ungerechte wird ihn nicht berühren, [7] wenn er ausgegangen ist auf Sünder vom Angesichte des Herrn, zu vernichten jede Zuversicht von Sündern. [8] Denn das Zeichen Gottes ist über Gerechte zum Heil, Hunger und Schwert und Tod sind fern von Gerechten. [9] Denn sie werden fliehen, wie wenn die Pest verfolgt, von Frommen, verfolgen aber wird sie Sünder und ergreifen. Und nicht werden entfliehen, die Ungerechtigkeit thun, dem Gerichte des Herrn. Wie von kundigen Feinden werden sie ergriffen werden. Denn das Zeichen des Verderbens ist auf ihrer Stirn, [11] und das Erbe der Sünder ist Verderben und Finsterniss, und ihre Gesetzwidrigkeiten werden sie verfolgen bis zum Hades hinab. [12] Ihr Erbe wird nicht gefunden werden ihren Kindern. [13] Denn die Gesetzwidrigkeiten werden verwüsten Häuser von Sündern, und vergehen werden die Sünder am Tage des Gerichts des Herrn in Ewigkeit, [14] wenn Gott heimsucht die Erde in seinem Gerichte, zu vergelten den Sündern auf ewige Zeit. [15] Aber die den Herrn fürchten, werden Erbarmen finden auf ihr und leben in der Barmherzigkeit ihres Gottes.

XV, Ueberschr. *μετ' ᾠδῆς* fasst Geiger (S. 146), wie LXX. Hab. 3, 1, als Uebersetzung von עַל שִׁגְיֹנוֹת und giebt es wieder: „Taumellied." — V. 3. *εἰ μὴ ἐξομολογήσασθαι* ist nach Geiger (S. 147) falsche Uebersetzung von אִם לֹא מוֹדֶה, so dass der Uebersetzer das Participium gedankenlos durch den Infinitiv wiedergegeben haben müsste. — V. 4. *τί δυνατός;* soll einseitige Uebersetzung sein von מָה יָכוֹל, das יכול als Adjectiv gefasst. — V. 5. Der *καρπὸς χειλέων* findet sich bei den LXX Jes. 57, 19. Hos. 14, 3 (Hebr. 13, 15). — *ἐν ὀργάνῳ ἡρμοσμένῳ* ist wieder ganz in der Sprache der LXX, 2 Sam. 6, 5. 14. — *ἀπαρχὴ χειλέων* ohne Parallelstelle. — V. 7. *ὑπόστασιν* führt Geiger auf יְקוּם Deut. 11, 6 „Bestand" oder סוֹד Jer. 23, 22 „Versammlung" zurück. Es ist aber hier wie XVII, 26 zu übersetzen:

„Zuversicht," vgl. 2 Kor. 9, 4. 11, 17. Hebr. 11, 1. — V. 9. habe ich *λοιμοῦ* für *λιμοῦ* geändert. — V. 14. *εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον*, vgl. Grimm zu 1 Makk. 10, 20. — V. 15. *ἐλεηθήσονται ἐν αὐτῇ* darf man nicht mit Geiger auf *τῷ κρίματι* V. 14, sondern nur auf *τὴν γῆν* daselbst beziehen.

Psalm von Salomo auf Hülfe (XVI).

[1] Da einschlief meine Seele vom Herrn her, fiel ich beinahe in Betäubung. [2] In dem Erstarren von Gott her ward beinahe ausgeschüttet meine Seele zum Tode, nahe den Thoren des Hades mit dem Sünder, [3] da auseinandergebracht war meine Seele von dem Herrn, dem Gotte Israels, wenn nicht der Herr sich meiner angenommen hätte durch sein Erbarmen in Ewigkeit. [4] Er stachelte mich wie ein Pferdesporn zu seiner Wache, mein Retter und Helfer zu jeder Zeit rettete mich. [5] Danksagen werde ich dir, Herr, dass du dich meiner annahmst zur Rettung und mich nicht rechnetest mit den Sündern zum Verderben. [6] Stelle nicht ab dein Erbarmen von mir, Gott, noch dein Gedächtniss von meinem Herzen bis zum Tode. [7] Beherrsche mich, Gott, von böser Sünde und von jedem bösen Weibe, welches einen Unverständigen zu Falle bringt. [8] Und nicht betrüge mich die Schönheit eines frevelnden Weibes und jedes, der geheizt wird von heilloser Sünde. [9] Meiner Hände Werke leite in deiner Furcht, und meine Schritte bewahre in deinem Andenken. [10] Meine Zunge und meine Lippen umkleide mit Worten der Wahrheit. Zorn und unvernünftige Leidenschaft mache fern von mir, [11] Murren und Kleinmuth in Trübsal halte fern von mir, wenn ich gesündigt haben werde, indem du züchtigst zur Bekehrung. [12] Durch Wohlgefallen aber mit Heiterkeit festige meine Seele; indem du kräftigst meine Seele, wird mir genügen das Gegebene. [13] Denn wenn du nicht gekräftigt haben wirst, wer wird ertragen Züchtigung in Armuth, [14] wenn gestraft wird die Seele durch ihre Fäulniss? Deine Prüfung ist an seinem Fleische und in Armuthsdrangsal. [15] In-

---

XVI, 1. *ἐν καταφορᾷ* (Hss. *καταφθορᾷ*) *ὕπνου* nehmen auch Geiger und Fritzsche an. — V. 2. *ναρκᾶν* für *μακρὰν* mit M. Schmidt. — V. 8. *ὑποκαιομένου* bessere ich hiermit für das sinnlose *ὑποκειμένου*. — V. 9. *ἐν φόβῳ σου* auch Fritzsche, wogegen Geiger mit den Hss. *ἐν τόπῳ σου* lies't in deiner Gegenwart. —

dem der Gerechte hierin ausharrt, wird er Erbarmung finden von dem Herrn.

XVI, 4. *ὡς κέντρον* (vgl. Sir. 38, 25) hält Geiger (S. 149) für Uebersetzung von כְּמֶתֶג (Spr. 26, 3), oder sachgemässer כְּדָרְבָן (LXX Eccl. 12, 11. *βούκεντρον*), was hätte übersetzt werden sollen: *ὡς ἐν κέντρῳ*. — V. 8. *καὶ παντὸς ὑποκαιομένου* (Hss. *ὑποκειμένου*) *ἀπὸ ἁμαρτίας ἀνωφελοῦς*. Bei der handschriftlichen LA. kommt Geiger auf einen hebr. Urtext וְכֹל אֲשֶׁר יֶשְׁנוֹ מֵחַטָּאת אָוֶן, „und Keiner, dessen Sein aus frevler Sünde besteht.“ — V. 9 kann Geiger das handschriftliche *τόπῳ*, was ich in *φόβῳ* (oder *τύπῳ* ?) berichtigt habe, nur dadurch festhalten, dass er ihm bereits ziemlich die Bedeutung von מָקוֹם in der spätern jüdischen Theologie giebt. — V. 14. *ἐν σαρκὶ αὐτοῦ*. Das *αὐτοῦ* bezieht Geiger zurück auf *ψυχή*, was in zweiter Stelle masculinisch gebraucht sei, wie נֶפֶשׁ LXX *ψυχὴ* Lev. 2, 1. 5, 1. Num. 15, 28 und ö. Aber kann *αὐτοῦ* nicht dem Sinne nach gesetzt sein? — *ἐν θλίψει πενίας* soll wieder ein Uebersetzungsfehler sein, da שְׁאֵר „Fleisch,“ verlesen sei in רֵאשׁ (רִישׁ) *πενία*. Aber warum soll denn die „Armuthsdrangsal“ nicht passen? —

Psalm von Salomo mit einer Ode an den König (XVII).

[1] Herr, du selbst bist unser König in Ewigkeit und fürder. Denn in dir, Gott, wird sich rühmen unsre Seele. [2] Und was ist die Lebenszeit eines Menschen auf der Erde? Gemäss seiner Zeit ist auch seine Hoffnung auf ihn. [3] Wir aber werden hoffen auf Gott unsern Erretter. Denn die Kraft unsers Gottes ist in Ewigkeit mit Erbarmen, [4] und das Reich unsers Gottes ist in Ewigkeit über die Heiden in Gericht.

[5] Du, Herr, wähltest dir aus den David als König über Israel und du schwurst ihm über seinen Samen in Ewigkeit, dass nicht ausgehe vor dir sein Königthum. [6] Und in unsern Sünden standen gegen uns auf Sünder, drangen auf uns und stiessen uns aus, denen du nicht verheissen hast. Mit Gewalt nahmen sie es weg [7] und verherrlichten nicht deinen Namen, welcher geehrt ist in Herrlichkeit, setzten sich auf ein Diadem für ihre Höhe. [8] Sie verwüsteten den Thron David's in Uebermuth von Kriegsgeschrei. Und du, Gott, wirst sie niederwerfen und hinwegnehmen ihren Samen von der Erde, [9] indem du aufstehen lässest gegen sie einen Menschen, fremd

---

XVII, 9. *γένους* für das *γένος* der Hss. auch Geiger. —

unserm Geschlechte. [10] Nach ihren Sünden wirst du ihnen vergelten, Gott. Gefunden werden möge ihnen nach ihren Werken! [11] Nach ihren Werken wird sich ihrer erbarmen Gott. Er forschte aus ihren Samen und liess sie nicht. Treu ist der Herr in allen seinen Gerichten, welche er vollzieht über die Erde.

[13] Wüste machte der Gesetzwidrige unser Land von seinen Einwohnern, tilgte weg Jung und Alt und ihre Kinder zugleich. [14] Im Zorne seines Eifers sandte er sie aus bis zum Abendlande und die Fürsten des Landes zur Verspottung und schonte nicht. [15] In Entfremdung übte der Feind Uebermuth, und sein Herz war fremd von unserm Gotte. [16] Und alles, was man that in Jerusalem, (war) wie auch die Heiden in den Städten (thun) ihren Göttern. [17] Und es beherrschten sie die Söhne des Bundes inmitten von heidnischem Mischvolk. Nicht war, der da that unter ihnen inmitten von Jerusalem Erbarmen und Wahrheit. [18] Es flohen von ihnen, die da lieben Synagogen der Frommen, wie Spatzen flogen sie aus von ihrem Lager. [19] Sie irrten in den Wüsten, dass gerettet würden ihre Seelen vom Uebel, und kostbar war in den Augen der Flüchtlingschaft eine gerettete Seele von ihnen. [20] In die ganze Erde geschah ihre Zerstreuung von den Gesetzwidrigen. Denn es hielt an der Himmel zu träufeln Regen auf die Erde, ewige Quellen wurden zurückgehalten aus den Tiefen von hohen Bergen her. Denn nicht war unter ihnen Einer, der da that Gerechtigkeit und Gericht, von ihrem Fürsten und dem geringsten Volke her in jeglicher Sünde. [22] Der König in Ungesetzlichkeit, der Richter [nicht] in Wahrheit, und das Volk in Sünde.

V. 13. Die Aenderungen *ἄνομος* für *ἄνεμος*, und *ἠφάνισεν* für *ἠφάνισαν* der Hss. (so auch Fritzsche) lehnt Geiger ab und übersetzt: „Es machte verlassen der Wind unser Land, einwohnerlos, wegtilgten sie Jüngling und Greis und ihre Kinder zumal." — V. 14. *ἐν ὀργῇ ζήλους* (Hss. *κάλλους*) *αὐτοῦ*. — V. 16. *ἐποίησαν* lese ich jetzt für *ἐποίησεν* der Hss. — V. 22. *καὶ ὁ κριτὴς* [*οὐκ*] *ἐν ἀληθείᾳ* auch Fritzsche, Geiger ändert: *καὶ ὁ κριτὴς ἐν ἀσεβείᾳ*. —

[23] Siehe, Herr, und erwecke ihnen ihren König, David's Sohn, zur rechten Zeit, welche du kennst, Gott, dass er herrsche über Israel, deinen Knecht. [24] Und umgürte ihn mit Kraft, dass er zerschmettere ungerechte Fürsten. [25] Reinige Jerusalem von Heiden, welche es zertreten in Verderben, in Weisheit, in Gerechtigkeit. [26] Er stosse aus die Sünder von dem Erbe, zerschmettere den Uebermuth der Sünder, wie Töpfergefässe mit eisernem Stabe zerschmettere er alle ihre Zuversicht. [27] Er vernichte ungesetzliche Völker durch das Wort seines Mundes, dass bei seiner Drohung Heiden fliehen von seinem Angesichte, und zu widerlegen Sünder in dem Worte ihres Herzens. [28] Und versammeln wird er ein heiliges Volk, welches er anführen wird in Gerechtigkeit, und richten wird er die Stämme des Volks, welches geheiligt ist von dem Herrn seinem Gott. [29] Und nicht wird er lassen Ungerechtigkeit in ihrer Mitte weilen, und nicht wird wohnen irgend ein Mensch bei ihnen, welcher Bosheit weiss. [30] Denn er wird sie kennen, dass sie alle Söhne Gottes sind, und wird sie vertheilen in ihren Stämmen auf dem Lande. [31] Und ein Beisasse und Fremdling wird nicht bei ihnen wohnen fürder. Richten wird er Völker und Nationen durch die Weisheit seiner Gerechtigkeit. *διάψαλμα.*

[32] Und er wird haben Heidenvölker ihm zu dienen unter seinem Joche und den Herrn wird er verherrlichen im Kenntlichen der ganzen Erde. [33] Und reinigen wird er Jerusalem durch Reinigung, wie auch von Anfang an, [34] dass da kommen Heiden vom Ende der Erde, zu sehen seine (Jerusalems) Herrlichkeit, als Gaben bringend seine ermatteten Söhne, [35] und zu sehen die Herrlichkeit des Herrn, mit welcher sie verherrlichte Gott. Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König über sie. [36] Und nicht ist Ungerechtigkeit in seinen Tagen

---

V. 25. *καθάρισον* mit den Hss., *καθαρίσαι* ändert Geiger. — V. 26. *ἐξώσαι*, die Hss. und Geiger *ἐξῶσαι*. — V. 27. *ὀλοθρεύσαι*, die Hss. und Geiger *ὀλοθρεῦσαι*. — *ἀπειλῇ* für *ἀπελλῇ* der Hss. nehmen auch Geiger und Fritzsche an. — V. 34. *φέροντας* habe ich das *φέροντες* der Hss. geändert, ebenso Fritzsche, *φέροντα* Geiger. —

in ihrer Mitte. Denn Alle sind heilig, und ihr König ist Christus der Herr. Denn nicht wird er hoffen auf Ross und Reiter und Bogen, noch wird er für sich selbst mehren Gold und Silber zum Kriege und zu Lanzen wird er nicht Schilde sammeln auf den Tag des Kriegs. [38] Der Herr selbst ist sein König, Hoffnung des durch Hoffnung auf Gott Mächtigen, und er wird zurechtweisen alle Heiden vor ihm in Furcht. [39] Denn er wird schlagen die Erde durch das Wort seines Mundes in Ewigkeit. [40] Segnen wird er das Volk des Herrn in Weisheit mit Freude. [41] Und er ist rein von Sünde, zu herrschen über ein grosses Volk, zurechtzuweisen Fürsten und hinwegzunehmen Sünder in Wortes Kraft. [42] Und nicht wird er schwach sein in seinen Tagen bei seinem Gotte. Denn Gott schaffte ihn mächtig in heiligem Geiste und weise in Einsichtsrath mit Kraft und Gerechtigkeit. [43] Und des Herrn Segen ist mit ihm in Kraft, und nicht wird er schwach sein. [44] Seine Hoffnung ist auf den Herrn und wer vermag gegen ihn? gewaltig in seinen Werken und kräftig in Furcht Gottes, [45] weidend die Heerde des Herrn in Treue und Gerechtigkeit, und nicht lässt er schwach sein unter ihnen bei ihrer Weide. In Frömmigkeit wird er sie alle führen, und nicht wird unter ihnen Hochmuth sein, dass tyrannisirt werde unter ihnen.

[47] Diess ist die Schönheit des Königs von Israel, welche Gott erkannte. Er stelle ihn auf über das Haus Israel es zu unterweisen. [48] Seine Worte sind geläutert mehr als das allerkostbarste Gold. In Synagogen wird er Völker richten, Stämme Geheiligter. [49] Selig, die geboren werden in jenen Tagen, zu sehen das Gute Israels in der Versammlung der Stämme, was vollbringen wird Gott. [51] Beschleunigen möge

---

V. 37. *παλτοῖς* habe ich schon in meiner Ausgabe vermuthet für das *πολλοῖς* der Hss., was Geiger festhält. — *ἀσπίδας* lese ich für *ἐλπίδας*, was Geiger behauptet. — V. 38. *ἐλέγξει* ändre ich jetzt mit M. Schmidt für *ἐλεήσει* der Hss., was Geiger festhält. — V. 47. *ἀναστήσαι* halte ich fest, wenn auch Geiger das *ἀναστῆσαι* der Hss. vorzieht. — *παιδεύσαι* (nicht *παιδεῦσαι*) schreibe ich jetzt mit den Hss. und Geiger. —

Gott über Israel sein Erbarmen. Er errette uns von der Unreinheit unheiliger Feinde. Der Herr selbst ist unser König in Ewigkeit und fürder.

XVII, Ueberschr. *τῷ βασιλεῖ* will Geiger (S. 151) nicht einfach übersetzen: „dem (Messias-) Könige," sondern auf לַמֶּלֶךְ zurückführen in der Bedeutung: nach der Melodie eines Liedes mit dem Anfangs- oder Stichwort מלך! — V. 1. *σὺ αὐτὸς* führt auch Geiger zurück auf אַתָּה הוּא, erklärt aber doch *αὐτὸς*: selbst, was auch im Griechischen seinen guten Sinn hat (vgl. V. 22). — *καὶ τίς ὁ χρόνος ζωῆς ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς; κατὰ τὸν χρόνον αὐτοῦ καὶ ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν.* Nach Geiger aus dem Hebr. וּמָה עֵת חַיֵּי הָאָדָם עַל־הָאָרֶץ עִם־עִתּוֹ וְתִקְוָתוֹ עָלָיו, wo עִם (oder אֵת) im Sinne von „verglichen mit" stehe, also falsch übersetzt sei. Geiger übersetzt: „Und was ist des Menschen Lebenszeit auf Erden in Vergleich zu seiner Zeit, dass er seine Hoffnung auf sie setzt?" Da bleibe ich getrost bei einem griechischen Urtexte. „Des Menschen Lebenszeit in Vergleich zu seiner Zeit!" — V. 10 *ὁ θεὸς* ist sicher Anrede, nicht mit Geiger als Subject zu *εὐρεθείη* zu ziehen. — V. 14 *κάλλους* der Hss. will Geiger festhalten als Uebersetzung von תִּפְאֶרֶת = זָדוֹן „Uebermuth" (Jes. 10, 12 vgl. Sach. 12, 7), obwohl er doch sonst (V. 47) תִּפְאֶרֶת durch *εὐπρέπεια* wiedergegeben sein lässt. — V. 15. *ἐν ἀλλοτριότητι ὁ ἐχθρὸς ἐποίησεν ὑπερηφανίαν, καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀλλοτρία ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* Diese *ἀλλοτριότης* lässt sich schwerlich mit Geiger auf נֵכָר, was nie „Entfremdung" heisst, zurückführen und bildet mit *ἀλλότριος* zusammen ein Zeichen griechischer Urschrift. — V. 17. *οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης* braucht nicht mit Geiger (S. 154) auf בְּנֵי אֶרֶץ הַבְּרִית Ezech. 30, 5 zurückgeführt zu werden. — *ἔλεος καὶ ἀλήθειαν* ist ganz in der Sprache der LXX (vgl. Ps. 84, 12. Spr. 14, 22 und ö.) — V. 19. *ἐν ὀφθαλμοῖς παροικίας* nicht, wie Geiger (S. 155) vermuthet, Uebersetzungsfehler für בְּעֵינֵי מְגוּרִים, „im Angesichte der Schrecknisse." — V. 21. *ὅτι οὐκ ἦν ἐν αὐτοῖς ποιῶν δικαιοσύνην καὶ κρίμα, ἀπὸ ἄρχοντος αὐτῶν καὶ λαοῦ ἐλαχίστου ἐν πάσῃ ἁμαρτίᾳ.* Nach Geiger (S. 155) im Griechischen unverständlich und nur zu verstehen aus dem hebr. Urtext: כִּי אֵין בָּהֶם עֹשֶׂה צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מֵרֹזְנִים וְעַם הַצָּעִיר בְּכָל־פֶּשַׁע. „Denn Keiner unter ihnen übte Gerechtigkeit und Recht mehr als ihr Fürst, auch das niedere Volk ist in lauter Frevel." Allein diese Trennung der *ἄρχοντες* von dem niedern Volke ist sehr gewaltsam. Die Schwierigkeit ist im Griechischen nicht grösser als im Hebräischen, und nach 4 Kön. 23, 2 (*πᾶς ὁ λαὸς ἀπὸ μικροῦ καὶ ἕως μεγάλου*) ist am Ende auch hier vor *λαοῦ ἐλ.* ein *ἕως* einzuschalten. — V. 31. *διάψαλμα* (vgl. XVIII, 10) kann auch dem griechischen Psalter nachgebildet sein. — V. 36. *χριστὸς*

κύριος (vgl. XVIII. Ueberschr. und V. 8) wollen Geiger und Ewald als ungenaue Uebersetzung von מְשִׁיחַ יהוה auffassen, was gewiss willkürlich ist. — V. 37. *οὐ γὰρ ἐλπιεῖ ἐπὶ ἵππον καὶ ἀναβάτην καὶ τόξον, οὐδὲ πληθυνεῖ αὐτῷ χρυσίον καὶ ἀργύριον εἰς πόλεμον καὶ παλτοῖς* (Hss. *πολλοῖς*) *οὐ συνάξει ἀσπίδας* (Hss. *ἐλπίδας*) *εἰς ἡμέραν πολέμου.* Geiger (S. 159) findet in *πολλοῖς* dieselbe falsche Uebersetzung von לְרַבִּים, „den Bogenschützen," wie LXX Jer. 27 (50), 29 (richtiger Ij. 16, 13). Allein mit dem Bogen in dem ersten Satze des Verses sind auch die Bogenschützen abgethan. Es handelt sich dann um Geld zur Kriegführung und um Kriegsgeräth, d. h. um Lanzen (*παλτοῖς*) und Schilde (*ἀσπίδας*). — V. 38. *κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ, ἐλπὶς τοῦ δυνατοῦ ἐλπίδι θεοῦ, καὶ ἐλέγξει* (Hss. *ἐλεήσει*) *πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ.* Da bringt uns Geiger folgendes hebr. Original: יהוה הוּא מַלְכֵּהוּ מַבְטִיחַ הַגִּבּוֹר לָבֶטַח אֱלֹהִים וִירַחֵם כָּל־הָעַמִּים לְפָנָיו בְּיִרְאָה; „der Herr selbst ist sein König: Gott lässt den Starken (d. h. den Messias, vgl. Jes. 9, 5) ungefährdet weilen, und er erbarmt sich aller Völker, welche sich fürchten vor ihm." Da sei מַבְטִיחַ, wie Ps. 22, 10 LXX, durch *ἐλπὶς* wiedergegeben. Aber warum lesen wir denn nicht: *τοῦ δυνατοῦ εἰς ἐλπίδα θεοῦ καὶ ἐλεήσει πάντας τοὺς λαοὺς ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ*? — V. 42 soll *μετ' ἰσχύος*, weil *δυνατός* bereits vorherging, auf תּוּשִׁיָּה (Jj. 12, 16) zurückgeführt werden. — V. 57. *ῥύσεται* soll auf יַצִּיל, was precativ zu fassen sei, zurückgehen, umgekehrt wie I, 4. IV, 28.

Psalm von Salomo über den Herrn Christus (XVIII).

[1] Herr, dein Erbarmen ist über die Werke deiner Hände in Ewigkeit. [2] Deine Güte ist mit reicher Gabe über Israel. Deine Augen schauen auf sie (die Werke), und nicht wird (eines) fehlen von ihnen. [3] Deine Ohren werden hören auf das Gebet des Armen in Hoffnung. Deine Gerichte sind über die ganze Erde mit Erbarmen, [4] und deine Liebe ist über den Samen Abrahams, die Söhne Israels. Deine Züchtigung ist über uns wie einen erstgeborenen, eingeborenen Sohn, [5] abzuwenden eine gehorsame Seele von Unbedachtsamkeit in Unwissenheit.

[6] Reinigen möge Gott Israel auf den Tag des Erbarmens in Segen; auf den Tag der Auswahl in der Herrschaft seines Christus. [7] Selig, die geboren werden in jenen Tagen, zu sehen das Gute des Herrn, welches er erweisen wird dem kommenden Geschlechte, [8] unter dem Züchtigungsstabe des Herrn Chri-

stus, in Furcht seines Gottes, in Weisheit von Geist, Gerechtigkeit und Kraft. [9] Aufrichten möge er den Mann in Gerechtigkeitswerken, herstellen sie alle in Furcht des Herrn. [10] Ein gutes Geschlecht in Gottesfurcht in den Tagen des Erbarmens. διάψαλμα.

[11] Gross ist unser Gott und herrlich, in der Höhe wohnend, der da angeordnet hat in einer Bahn Leuchten zu Stundenzeiten von Tag zu Tag, und nicht weichen sie ab von dem Wege, welchen du ihnen gebotest. [13] In Gottesfurcht ist ihr Weg an jedem Tage von dem Tage an, da Gott sie schuf, und von Ewigkeit. [14] Und nicht irrten sie ab seit dem Tage, da er sie schuf, seit alten Zeiten standen sie nicht ab von ihrem Wege, wenn nicht Gott ihnen gebot durch Auftrag seiner Knechte.

XVIII, 2. καὶ οὐχ ὑστερήσει ἐξ αὐτῶν. Geiger (S. 164) lässt ὑστερήσει = ὑστερήσῃ sein und wieder auf einen Voluntativ zurückgehen. Ich möchte eher ein ἕν vor ἐξ ausgefallen sein lassen oder ein τι ergänzen. —

Fassen wir das Ergebniss über die Ursprache der Psalmen Salomo's zusammen, so wird die Reihe von Uebersetzungsfehlern aus dem Hebräischen, welche E. E. Geiger (S. 20 f.) zusammenstellt, wohl ziemlich gelichtet sein (I, 4 II, 4. 12. 20. 29. IV, 3. 11. 13. VI. 5. XVI, 14. XVII, 37). Auch wird sich die Unverständlichkeit ganzer Sätze im griechischen Texte (IV, 2. XII, 2 f. XVII, 21. 38) wohl ziemlich gehoben haben. Einige von diesen Beweisstellen Geiger's können wir vielmehr für das Gegentheil, für die griechische Ursprünglichkeit der Ps. Salomo's brauchen. II, 6 ἐν σφραγῖδι und ἐν ἐπισήμῳ sind ursprünglich griechisch; III, 4 ὀλιγωρήσει nach den LXX. IV, 13 ἀναπτερώσεως ist schwer hebräisch wiederzugeben, IV, 18 die κρόταφοι als Sitz des Schlafs sind nicht hebräisch, IV, 20 εἰς ἀνάληψιν ganz unhebräisch. V, 3 παρασιωπήσῃς nach den LXX. V, 18 ἐν συμμετρίᾳ αὐταρκείας ist schwer hebräisch auszudrücken. VII, 1 οἱ μισήσαντες ἡμᾶς δωρεὰν

XVIII, 9 κατευθύναι und καταστήσαι auch Fritzsche, wogegen Geiger mit den Hss. κατευθῦναι und καταστῆσαι schreibt.

nach den LXX. Die Ausführung über den Tempel als das Erbtheil Gottes und den erlösenden Erben (VII, 2. VIII, 12) ist sachlich und sprachlich hellenistisch. IX, 7 *ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν* ist unhebräisch. X, 6 *δίκαιος καὶ ὅσιος* nach den LXX. XIII, 7 *ἐν περιστολῇ παιδεύεται δίκαιος* ist gar nicht hebräisch. XV, 3 *ἐν ὀργάνῳ ἡρμοσμένῳ γλώσσης* ist hellenistisch. XVII, 15 *ἐν ἀλλοτριότητι* mit folgendem *ἀλλοτρία* ist offenbar ursprünglich griechisch.

Die griechische Ursprünglichkeit der Ps. Salomo's habe ich auch auf die Abhängigkeit derselben von der ursprünglich griechischen Weisheit Salomo's gestützt, indem ich meinen Beweisstellen ausdrücklich nicht die gleiche Beweiskraft zuschrieb. Geiger (S. 119) mag es daher als ein arges Missverständniss rügen, dass ich Ps. Salomo V, 6 mit Weisheit Salomo's 11, 21 verglichen habe. Abwarten will ich es, ob seine Verbesserung Ps. Salomo's XIII, 1 *ἐξέσπασε* für *ἐπήσπασε* oder *ἐπέσπασε* der Hess. die auffallende Berührung von Ps. S. XIII, 1. 2 mit Weish. Sal. 5, 17 (vgl. 19. 8) in der Verbindung von *σκεπάζειν* mit *δεξιὰ* und mit *βραχίων* umstossen wird. Die ebenso auffallende Berührung zwischen Ps. Sal. XVIII, 24 mit Weish. Sal. 5, 24 in der Verbindung von *ἐρημοῦν* mit *ἀνομία* (*ἄνομος*) kann Geiger nur dadurch abwehren, dass er die handschriftliche LA. *ἄνεμος* nicht in *ἄνομος* verbessern will. Derselbe erschüttert seine Behauptung einer hebräischen Urschrift selbst durch die Wahrnehmung einer schriftstellerischen Abhängigkeit zwischen Ps. Sal. XIII und Baruch C. 4. 5. Da Baruch 3, 9 f. nach aller Wahrscheinlichkeit ursprünglich griechisch geschrieben ist und von einem alexandrinischen Juden herrührt, hätten wir den augenfälligen Beweis von der griechischen Ursprünglichkeit und dem alexandrinischen Ursprung der Ps. Sal. Ich verzichte jedoch auf diesen Beweis, da der Anhang des B. Baruch auch erst nach den Ps. Sal. geschrieben sein kann. Auf jeden Fall sind erst triftigere Gründe herbeizuschaffen und die Gegengründe etwas besser zu entkräften, wenn man die palästinische Abfassung und die hebräische Urschrift der Ps. Sal., welche auch Fritzsche festhält, behaupten will.

Die obige Ausführung wird vielleicht wenigstens das Gute haben, eine wirkliche Feststellung des Sachverhalts zu veranlassen.

XIV.

Die essenischen Gemeinden,

von

Dr. **Wilhelm Clemens**, in Königsberg i. Pr.

Es scheint, als ob die Secte der Essener über die Grenzen des gelobten Landes hinaus keine Verbreitung gefunden hat. Die Schilderungen des Josephus und Plinius — obwohl der erstere es allerdings nicht ausdrücklich ausspricht — beziehen sich nur auf palästinensische Ordenscolonien, und auch bei den spätern Berichterstattern, welche mehr oder minder von den Genannten abhängig sind, findet sich keine Andeutung, dass der Orden auch ausserhalb Palästina's Anhänger gefunden hätte.

Indessen kann man aus dem Bericht des Philo [1]) den Schluss ziehen, dass auch im benachbarten Syrien essenische Gemeinden existirt haben; denn Philo beginnt seine Schilderung mit den Worten: „Auch Palästina und Syrien, welches von einem nicht geringen Theil des zahlreichen Geschlechtes der Juden bewahrt wird, ist nicht unfruchtbar an Tugend. Es werden einige unter ihnen mit dem Namen Essener benannt“ u. s. w.

Allein wenn die Vollgültigkeit dieses Zeugnisses auch nicht ohne Grund beanstandet werden dürfte, so wäre es an und für sich doch keineswegs unwahrscheinlich, dass die essenischen Anschauungen und Gebräuche auch in dem Judenthum der Diaspora Verbreitung gefunden hätten, und dass sowol in Syrien

---

1) Opera ed. Mangey II, 457: *ἔστι δὲ ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄγονος, ἣν πολυανθρωποτάτου ἔθνους τῶν Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγη μοῖρα νέμεται. λέγονταί τινες παρ' αὐτοῖς ὄνομα Ἐσσαῖοι.*

als auch an andern Orten, wo eine zahlreiche Judenschaft lebte, sich Ordensgemeinden bildeten, wenn auch freilich minder zahlreich und weniger bedeutend als die palästinischen Muttercolonien. Möglich kann diese Annahme schon desshalb erscheinen, weil die Judenschaft der Diaspora in engem Zusammenhang mit dem Mutterlande stand, der auch in geistiger Beziehung nicht ohne Wechselwirkung geblieben sein wird — einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit aber erhält dieselbe durch die Andeutungen, welche das neue Testament über das Vorhandensein essenischer Anschauungen unter den Juden ausserhalb Palästina's giebt. Die Irrlehren, welche von Paulus im Colosserbrief [1]) bekämpft werden, sind ohne Zweifel unter

1) Nach Hilgenfeld („der Gnosticismus und das Neue Testament." Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1870. p. 245 ff.) soll der Colosserbrief zwar noch die reine Pauluslehre gegen den christlichen Judaismus verfechten, aber schon an sich kein ächtes Schreiben des Paulus sein. Das Neue und Eigenthümliche des Colosserbriefs bestehe eben darin, dass er den Paulinismus nicht mehr bloss gegenüber dem Judenchristenthum, sondern auch gegenüber dem Gnosticismus vertrete. Nicht essenischer Ebionitismus, wie ihn auch Lipsius annimmt, soll in dem Brief bekämpft werden, sondern die bekämpfte Irrlehre gehöre bereits einem späteren Entwicklungsstadium an und sei ausgebildeter Gnosticismus. Namentlich die Stellen Col. 1, 16. 17. und 19 werden von Hilgenfeld so erklärt, dass hier dem Emanatismus und Dualismus des Gnosticismus die Christologie, nicht des Paulus selbst, wohl aber des Hebräerbriefs, oder die auf den Erlöser angewandte Logoslehre (wenn auch der Name fehle) gegenübergestellt werde. — Doch wie scharfsinnig auch die Gründe sein mögen, mit welchen Hilgenfeld seine Ansicht vertheidigt, und auf welche genauer einzugehen hier nicht der Ort ist, so scheint mir eine absolute Nöthigung nicht vorzuliegen, den Brief in eine so späte Zeit zu setzen und dem Paulus abzusprechen, da doch auch Hilgenfeld selbst zugestehen muss, dass neben dem Gnosticismus auch Judaismus im Briefe bekämpft werde (S. 251), und dass nach Col. 2, 18 auch essenische Engellehre bei den Irrlehrern im Spiele sei. Es sind das jedenfalls gewichtige Momente, um den Brief in eine frühere Zeit zu setzen als in die Zeit des ausgebildeten Gnosticismus. Denn wenn auch zugestanden werden muss, dass sich Spuren eines solchen finden, so können dieselben doch auch als ein selbstständiges Erzeugniss des essenischen Ebionitismus aufgefasst werden, welcher sich speculativ weiter fortbildete.

essenischen Einflüssen entstanden, und ebenso scheinen in der Judenschaft Roms essenische Anschauungen verbeitet gewesen zu sein und von da aus in die christliche Gemeinde sich Eingang verschafft zu haben, denn das 14. Capitel des Römerbriefs ist wol von diesem Gesichtspunct aus zu beurtheilen. Auch in den Gemeinden zu Creta und Ephesus, an deren Vorsteher die Pastoralbriefe gerichtet sind, werden Irrlehren bekämpft, welche von Mangold [1]) mit vollem Recht auf essenische Einflüsse zurückgeführt werden. — Freilich liesse sich dagegen geltend machen, dass diese essenischen Anschauungen durch Christen selbst dorthin gekommen seien, welche früher dem essenischen Orden angehörten und christliche Glaubenssätze in essenischer Auffassung vortrugen, allein die von uns aufgestellte Behauptung, dass diese Elemente schon vor der Verbreitung des Christenthums dort vorhanden waren, hat mindestens ebenso viel Wahrscheinlichkeit für sich [2]).

Doch wenn auch diese Hypothese, welcher die directe Bezeugung durch die Quellen fehlt, keine günstige Aufnahme

1) Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856. S. 31 ff.

2) Wenn die aegyptischen Therapeuten als ein Zweig des Essenismus anzusehen wären, wenn auch freilich mit alexandrinischer Färbung, so wäre damit auch eine Verbreitung essenischer Grundsätze in Aegypten nachgewiesen und zugleich ein Beweis mehr gewonnen für den bedeutenden Einfluss der Secte auch auf das ausserpalästinensische Judenthum. Doch diese Ansicht, welche jetzt von der Mehrzahl der Kritiker angenommen wird, kann ich aus innern Grunde nicht theilen, die ich in meinem Aufsatz „die Therapeuten" 1869 geltend gemacht habe. Mir sind die Therapeuten trotz der neuerdings von Tidemann (Het Essenisme Leiden 1868 S. 74 ff.), Lipsius (im Artikel „Essener" in Schenkel's Bibellexikon) und jüngst von Hilgenfeld („Die jüdischen Sibyllen und der Essenismus." Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1871 S. 56 ff.) geltend gemachten Gegengründe ein durchaus selbstständiges Erzeugniss der jüdischen Religionsphilosophie zu Alexandrien, welche mit den Essenern in keinem ursächlichen Zusammenhang stehen. Muss doch auch Lipsius (a. a. O. S. 189) einräumen, dass die Therapeuten „eine fortgeschrittene, stark von alexandrinischer Religionsphilosophie tingirte Entwicklungsstufe derselben Sectengestalt seien, die in den Essenern Palästinas noch in einfacherer und älterer Form erscheint."

finden sollte, so liegen dafür jedenfalls sichere Zeugnisse vor, dass wir uns den Orden durch ganz Palästina hin verbreitet zu denken haben und keineswegs mit Plinius allein auf die Oase von Engeddi beschränken dürfen. Derselbe erzählt nämlich in seiner historia naturalis V, 17 von dem Orden Folgendes: „Auf der westlichen Seite des todten Meeres leben die Essener, so nahe dem Ufer, als die ungesunden Ausdünstungen des Meeres es gestatten. Es ist dies eine Gesellschaft von Einsiedlern, wunderbar merkwürdig vor allen andern Völkern, ohne Weiber, ohne Geld, in Gesellschaft der Palmen lebend. Täglich erneuert sich ihre Gemeinschaft durch eine Menge von Ankömmlingen, welche des Lebens müde und schwer betroffen von den Stürmen des Schicksals ihre Lebensart annehmen. So besteht seit Tausenden von Jahrhunderten, was unglaublich scheint, ein Volk, bei dem Niemand geboren wird." —

Man könnte auf Grund dieser Schilderung versucht sein anzunehmen, dass die Essener nur allein am todten Meer sich angesiedelt und daselbst ein vom Verkehr mit ihren Volksgenossen völlig abgeschlossenes Einsiedlerleben geführt hätten, wofür auch die andern Züge in der Schilderung des Plinius entschieden sprechen. Allein diese Angabe für richtig zu halten und das Bild der Secte in dieser Weise sich vorzustellen verbietet der Bericht des Josephus, der jedenfalls der genaueste Kenner des Ordens ist und die meiste Glaubwürdigkeit beanspruchen darf. Josephus (bell. jud. V, 4, 2) erwähnt eines Essenerthors in Jerusalem, und wenn auch vielleicht aus dieser Bezeichnung allein auf das wirkliche Vorhandensein einer essenischen Gemeinde in Jerusalem selbst nothwendiger Weise nicht geschlossen werden darf, so wird diese Annahme doch durch eine andere Stelle des Josephus (bell. jud. II, 8, 4) gerechtfertigt, wo es heisst: „Die Essener haben nicht eine Stadt für sich, sondern in jeder wohnen viele von ihnen, und den von auswärts kommenden Genossenschaft steht das, was da ist, zu Gebot wie ihr Eigenthum, und sie gehen zu denen, welche sie nie gesehen haben, wie zu ihren nächsten Verwandten.

Ein Fremdenpfleger ist in jeder Ordenstadt [1]) eigens für die Reisenden angestellt, der für die Kleider und Lebensbedürfnisse sorgt." —

Wir haben also die Essener nicht mit Plinius auf ein bestimmtes Terrain am todten Meer zu beschränken, sondern sie sind noch im ersten christlichen Jahrhundert durch ganz Palästina sowol auf dem Lande als auch in den Städten verbreitet gewesen und von den letzten wird Jerusalem wol nicht ausgeschlossen gewesen sein. Diese Thatsache kann auch durch den Bericht des Philo nicht an Glaubwürdigkeit verlieren, wenn er erzählt (Mangey II, 457). „Erstlich wohnen die Essener in Dörfern, indem sie wegen der den Städtebewohnern gewöhnlich anhaftenden Schlechtigkeit die Städte vermeiden." Auch Philo schreibt nicht aus eigener unmittelbaren Anschauung wie Josephus, welcher als Augenzeuge und Ordensnovize mit der Lage und den äussern Einrichtungen des Ordens genau bekannt war.

Aus der Schilderung des Josephus, welchem wir desshalb hauptsächlich folgen, geht hervor, dass wir uns die Essener nicht etwa lediglich als eine Gesellschaft von Einsiedlern zu denken haben — im Gegentheil scheinen sie vielfach in engem Verkehr mit ihren Volksgenossen getreten zu sein und an den Schicksalen des gemeinsamen Vaterlandes lebhaften Antheil genommen zu haben. Hiefür spricht vor allem die Thatsache, dass auch die Essener am Kampf der Juden gegen die römische Macht, welcher mit der Niederwerfung des Volkes und mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. durch Titus endete, regen Antheil genommen und selbst in den Reihen der Kämpfenden mitgefochten haben. Josephus (bell. jud. II, 8, 10) erzählt, dass die Essener vor allem im Kriege gegen die Römer ihren Muth und ihre Standhaftigkeit bewährt hätten,

---

1) *ἐν ἑκάστῃ πόλει τοῦ τάγματος.* Dieser Ausdruck ist nicht mit Hilgenfeld (die jüdische Apokalyptik S. 267) so zu erklären, als ob die Essener für sich ausschliesslich ganze Städte eingenommen hätten, sondern heisst so viel als in jeder Stadt, in welcher sich eine essenische Gemeinde befand.

beseelt von dem Grundsatz, dass ein ruhmvoller Tod schöner sei als ein langes Leben. Denn trotz allen Foltern und der ausgesuchtesten Martern hätten sie doch nicht dazu vermocht werden können, Mosen zu schmähen oder etwa eine ihnen nicht erlaubte Speise zu geniessen, sondern während der schrecklichsten Schmerzen lächelnd und diejenigen verhöhnend, welche ihnen die Marterwerkzeuge anlegten, haben sie freudig ihr Leben ausgehaucht, in der festen Hoffnung, dass sie es sogleich wieder erhalten würden. — Ein Essener Johannes war es, welcher im District Thamna den Oberbefehl führte und nach der Erzählung des Josephus den Sturm auf Askalon leitete.

Ein nicht unbedeutendes Zeugniss für die rege Theilnahme der Essener an den Geschicken ihres Vaterlandes sind aber ferner die Prophezeiungen über die Schicksale jüdischer Fürsten, von denen Josephus ebenfalls berichtet. Ein Essener Judas, der in Jerusalem lebte, hatte den Tod des Antigonus, eines Bruders des jüdischen Fürsten Aristobulus auf einen bestimmten Tag vorhergesagt, welche Weissagung auch in Erfüllung gegangen sein soll (vgl. Josephus bell. jud. I, 3, 5 und Antiquit. XIII, 14, 2). Dem Fürsten Archelaus, welcher wegen Bedrückung seiner Landsleute bei dem römischen Kaiser verklagt und zur Verantwortung nach Rom berufen war, soll ein Essener Simon einen Traum gedeutet und sein Schicksal daraus vorhergesagt haben (vgl. Jos. Antiq. XVII, 13, 3). Ein wegen seiner Rechtschaffenheit und Frömmigkeit allgemein geachteter Essener Menaemus endlich soll dem nachmaligen König Herodes schon als Knaben vorher verkündet haben, dass er später den Thron besteigen würde (Jos. Antiq. XV, 10, 5).

Geben alle diese Züge zu erkennen, dass die Essener sich dem Umgang mit ihren Volksgenossen nicht gänzlich entzogen haben, so offenbart doch vor allem der Umstand das lebhafteste Interesse an dem Wohl ihrer Landsleute, dass sie sich die Pflege des Jugendunterrichts angelegen sein liessen. — Josephus theilt uns mit (bell. jud. II, 8. 2), dass die Essener fremde Knaben in noch zartem Alter aufgenommen haben, um sie in

ihren Grundsätzen zu unterrichten und zu erziehen. Doch waren diese Knaben, welche sie als leibliche Verwandte ansahen, keineswegs verpflichtet, in die Secte selbst einzutreten — hat doch Josephus selbst nach seiner eigenen Erzählung in seiner Biographie den Unterricht der Essener genossen, ohne jemals der Secte als wirkliches Mitglied angehört zu haben. Es war offenbar lediglich das Interesse an der geistigen Veredlung und Bildung ihrer Mitbrüder, welches sie veranlasste, ihre Ansichten und Grundsätze — soweit dieselben eben mitgetheilt und in populärer Fassung von ihnen vorgetragen werden durften — unter dem Volke durch Unterweisung der Jugend zu verbreiten. Unwahrscheinlich ist es freilich nicht, dass ein bedeutender Theil dieser Schüler später in reifem Alter aus Ueberzeugung und freiem Entschluss in die Secte eingetreten ist, denn der Orden ergänzte sich nicht aus sich selbst, sondern war darauf angewiesen, Propaganda zu machen. Allein ohne Zweifel war das nicht der Zweck, welchen der Orden bei der Pflege des Jugendunterrichts im Auge hatte, denn er bestand nach der Schilderung des Philo nur aus Männern im reifen Alter. — Knaben gar oder Jünglinge waren von der Aufnahme ausgeschlossen (vgl. Philo Apol. pro Jud. Mang. II, 632: *'Εσσαίων γὰρ κομιδῇ νήπιος οὐδεὶς ἀλλ' οὐδὲ πρωτογένειος ἢ μειράκιον . . . τέλειοι δὲ ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη*).

Dass die Essener bei dem jüdischen Volke im allgemeinen in hoher Achtung standen, dafür spricht nicht nur der Umstand, dass viele Familien dem Orden ihre Söhne zur Erziehung anvertrauten, sondern auch Josephus (Antiq. XV, 10, 5) erzählt ausdrücklich, dass sie wegen ihres guten Wandels und wegen der Kenntniss göttlicher Dinge hoch geschätzt wurden (*πολλοὶ ὑπὸ καλοκἀγαθίας καὶ τῆς τῶν θείων ἐμπειρίας ἀξιοῦνται*). Ganz besonders aber liebte und ehrte sie das Volk deshalb, weil sie in Fällen leiblicher Noth zu helfen vermochten, denn sie beschäftigten sich vielfach mit der Heilkunde und untersuchten die zur Pflege und Heilung in Krankheit tauglichen Pflanzen und die Eigenthümlichkeiten der Mineralien (vgl. Jos.

bell. Jud. II, 8, 6: ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται). Selbst der sonst so rücksichtslose König Herodes soll die Essener nicht nur sehr geachtet und äusserst rücksichtsvoll behandelt haben, so dass er sie, denen das Schwören nach Ordensgesetzen untersagt war, selbst von der Nothwendigkeit entband, einen Eid abzulegen, sondern er soll, wenn die Worte des Josephus (Antiq. XV, 10, 4) Glauben verdienen, sogar höher von ihnen gedacht haben, als von blossen Menschen, vielleicht durch die Weissagung des Esseners Menaemus, von der schon oben berichtet wurde, dazu veranlasst. Und auch Philo schliesst seine Schilderung der Secte in dem Buch περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον mit den Worten der Anerkennung und des Lobes: Niemand, und wenn er noch so grausam, listig oder tückisch war, vermochte der Gemeinschaft der Essener etwas anzuhaben, sondern entwaffnet durch die tugendhafte Redlichkeit der Männer erkannten Alle sie als selbstständige und von Natur freie Männer an, priesen ihre gemeinsamen Mahle und die alle Beschreibung übertreffende Gemeinschaft, welche das deutlichste Zeichen eines vollkommenen und sehr glücklichen Lebens ist.“ —

Die Zahl der Ordensmitglieder wird von Josephus [1]) und Philo [2]) übereinstimmend auf ungefähr viertausend angegeben. Doch kann diese Angabe, welche sich nur auf die palästinensischen Essener bezieht, nur eine ungefähre Schätzung sein und keineswegs Anspruch auf Genauigkeit machen. Wenn indessen Harnischmacher [3]) auf Grund dieser Worte Philo's (Apol. pro Jud. Mang. II, 632: *μυρίους* τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι) behauptet hat, dass der Orden im Ganzen zehntausend Mitglieder gezählt habe und zwar so, dass die Zahl der unverheiratheten Essener viertausend und die der verhei-

1) Antiq. XVIII, 1, 5 ἄνδρες ὑπὲρ τετρακισχιλίους τὸν ἀριθμὸν ὄντες.

2) Opera ed. Mangey II, 457 πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχιλίους.

3) De Essenorum apud Judaeos societate. Programm des königl. Gymnasiums in Bonn. 1866. S. 11.

ratheten sechstausend betragen habe, so ist er offenbar im Irrthum, denn Philo selbst weiss nichts von verheiratheten Essenern, und das Wort *μύριοι* ist hier wie sonst oft nach dem griechischen Sprachgebrauch im Sinne von „Unzählige“ oder „sehr Viele“ zu nehmen.

Was die Einrichtungen der essenischen Gemeinden betrifft, so herrschte durch den ganzen Orden die vollständigste Gütergemeinschaft und das Bewusstsein der engsten Zusammengehörigkeit, so dass man die Essener in speciellerem Sinn eine Secte nennen kann als die Pharisäer und Sadducäer. Deshalb berichtet auch Josephus (bell. Jud. II, 8, 2), die Essener hätten sich unter einander mehr geliebt als alle Andern (*φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων πλέον*).

Jede essenische Gemeinde lebte wie eine einzige Familie. Man arbeitete in denselben Tagesstunden, hatte gemeinsame tägliche Mahlzeiten, gemeinsame Erholungsstunden und wohnte auch namentlich da, wo die Gemeinde minder zahlreich war, in einem gemeinsamen Hause. Jeder Essener und ebenso auch schon die Ordensnovizen trugen das weisse Gewand als vorgeschriebene Ordenstracht ausser der Arbeitszeit. Aus freier Wahl zur Leitung berufene Ordensbeamte, denen unbedingter Gehorsam erwiesen wurde, verwalteten und regelten die äussern und innern Angelegenheiten der einzelnen Gemeinden, welche wieder unter einander im engsten Verkehr standen.

Josephus erzählt (bell. Jud. II, 8, 4), dass die Essener auf ihn den Eindruck gemacht hätten nach ihrer äussern Haltung und Erscheinung, als seien sie Kinder, welche unter strenger Zucht ständen (*καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν*). Philo und Plinius freilich deuten davon nichts an. Der erstere rühmt im Gegentheil den frohen Sinn, welchen die Essener sich um ihrer Anspruchslosigkeit und Genügsamkeit willen zu allen Zeiten bewahrt hätten (*τὴν ὀλιγοδείαν καὶ εὐκολίαν, ὅπερ ἐστί, κρίνοντες περιουσίαν*. Vgl. Mang. II, 457.). Doch wenn die Schilderung der Secte, wie er sie giebt, vielleicht auch etwas zu ideal gehalten sein mag, weil er in ihnen Gesinnungsgenossen

zu finden meinte, so scheinen mir doch auch diejenigen nicht das Rechte getroffen zu haben, welche an die Worte des Josephus streng sich haltend, meinen, dass der einzelne Essener seinen Obern gegenüber zu sklavischem Gehorsam verpflichtet gewesen sei und dass überhaupt von Seiten der Ordensbeamten ein harter Druck auf die Ordensgenossen ausgeübt wurde.

So geht Dähne (Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Bd. I. S. 495. Halle 1834) sicherlich zu weit, wenn er von einem blinden, knechtischen Gehorsam der Essener spricht, vielmehr hat Hilgenfeld (die jüdische Apokalyptik, Jena 1857. S. 265) Recht, wenn er behauptet, dass die Unterordnung der Ordensmitglieder unter ihre Obern analog den Einrichtungen und Grundsätzen der alten Prophetenschulen zu denken sei, wie sie einst von Samuel eingerichtet waren.

Einem allerdings hohen Maasse von Pflichten hatte der einzelne Essener dem Orden und seinen Anforderungen gegenüber gerecht zu werden, allein er war dadurch keineswegs ganz und gar an freier Bewegung gehindert, und wenn auch sein ganzes Denken und Handeln von gewissen bestimmten Principien aus geleitet werden musste, so kann doch von knechtischer Unterwürfigkeit nicht die Rede sein in einer Gemeinschaft, aus welcher die Sklaverei verbannt war und grundsätzlich für etwas Unwürdiges und Entehrendes gehalten wurde. Bei Männern in reiferm Alter, aus denen der Orden zusammengesetzt war, welche des Lebens müde und von den Stürmen des Schicksals schwer betroffen nach reiflicher Erwägung und aus innerer Ueberzeugung sich zu einem Leben voll Entsagung und Verzichtleistung auf irdische Freuden entschlossen hatten, darf man allerdings eine bestimmte ernste Haltung voraussetzen, aber keine sklavische Unterwürfigkeit, welche jede freie Selbstthätigkeit ausschliessen würde. Auf einen Beschauer, welcher der Sache geistig ferner stand, mochte die Lebensweise der Essener vielleicht den Eindruck machen, als fände hier ein harter, äusserer Druck statt, während der Betheiligte selbst davon nichts empfand, sondern an der Aufgabe, so schwierig

sie auch schien, als an einer freiwillig übernommenen Pflicht mit Freude und innerer Befriedigung arbeitete.

Jeder in den Orden selbst als Novize Eintretende übergab sein Hab und Gut dem Orden und zwar speciell den mit der Verwaltung beauftragten Beamten. Vom Orden erhielt der Einzelne Alles, was er zu seinem Lebensunterhalt brauchte, Kleidung, Nahrung und Wohnung. Jedem Ordensmitgliede wurde seine tägliche Beschäftigung vorgeschrieben, der er sich in den bestimmten Arbeitsstunden zu unterziehen hatte, und der Erlös aus der Arbeit floss in die allgemeine Kasse. Jede Gemeinde besass ein gemeinsames Haus, welches ausser den Ordensmitgliedern Niemand betreten durfte. Dasselbe enthielt ausser einem Speisezimmer einen Saal, in welchem die gottesdienstlichen Versammlungen abgehalten wurden. Ob dieses Ordenshaus auch zugleich in allen Gemeinden die gemeinsamen Wohnungen enthalten hat, was bei kleinen Gemeinden nicht unmöglich scheint, oder ob die Wohnungen der einzelnen Ordensmitglieder sich nur in der Nähe desselben befanden und wieder besondere gemeinsame Gebäude für sich bildeten, darüber geben Josephus und Plinius keine nähere Auskunft. Philo dagegen scheint dafür zu sprechen, denn er berichtet ausdrücklich (Mang. II, 458): „Es hat Keiner ein eigenes Haus, welches nicht auch Allen gehörte. Denn ausserdem, dass sie zu ganzen Gesellschaften zusammenwohnen, steht es auch den von ausserhalb kommenden Bundesgenossen offen.“ Reisende Essener, für welche nach dem Bericht des Josephus in jeder Gemeinde ein besonderer Fremdenpfleger angestellt war, trugen darum nichts weiter bei sich als Waffen zum Schutz gegen etwaige räuberische Anfälle. Jedenfalls aber darf aus der Erwähnung eines besondern Fremdenpflegers geschlossen werden, dass der Verkehr der einzelnen Gemeinden unter einander ein äusserst reger und lebhafter gewesen sein muss.

Die Beschäftigungen, denen die Essener täglich zu gewissen Stunden oblagen, waren in den ländlichen Colonien Ackerbau, Viehzucht und Bienenzucht. Die in den Städten wohnenden Ordensgenossen betrieben daneben auch Handwerke und

Künste. Einem Theile der Ordensmitglieder lag ausserdem die Erziehung und Unterweisung der Novizen und die Pflege des Jugendunterrichts ob. Um ihrer religiösen Grundsätze willen haben sie sich, wie Philo (Mang. II, 457) erzählt, mit der Anfertigung von Waffen und Kriegsgeräthschaften nicht abgegeben und ebenso sind Handel, Schiffahrt und Gastwirthschaft von ihnen nicht betrieben worden, weil sie jede Veranlassung zur Habsucht und Geldgier aus ihren Kreisen streng verbannt wissen wollten. Aus demselben Grunde haben sie auch nicht nach dem Erwerb und Besitz grosser Länderstrecken getrachtet, noch sich bemüht, Schätze zu sammeln, sondern sind mit dem zufrieden gewesen, was zum nothwendigen Bedarf des täglichen Lebens gehört. Ein froher Sinn, der in Bedürfnissen genügsam ist, galt ihnen als der höchste Reichthum.

Die Sklaverei war aus ihren Kreisen vollständig verbannt (vgl. Philo Mang. II, 457: *δοῦλος παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἐστιν, ἀλλ' ἐλεύθεροι πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις*). Sie unterzogen sich jeder Arbeit in gemeinsamem Zusammenwirken des Einen für den Andern. Menschen zu Sklaven herabzuwürdigen galt ihnen nicht nur für eine grosse Ungerechtigkeit, sondern auch als eine Sünde gegen Gott, der alle Menschen frei geschaffen und gleichsam zu leiblichen Brüdern gemacht habe (vgl. Mang. II, 457: *καταγινώσκουσι τε τῶν δεσποτῶν, οὐ μόνον ὡς ἀδίκων, ἰσότητα λυμαινομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν, θεσμὸν φύσεως ἀναιρούντων, ἣ πάντας ὁμοίως γεννήσασα καὶ θρέψασα μητρὸς δίκην ὡς ἀδελφοὺς γνησίους, οὐ λεγομένους, ἀλλ' ὄντας ὄντως ἀπειργάσατο*). Auf das sorgfältigste pflegten sie die Kranken und namentlich war es ihre heiligste Pflicht, dem Alter mit Achtung zu begegnen. Philo, der beredteste Lobpreiser der Essener, äusssert sich darüber (Mang. II. 459) folgender Massen: „Es herrscht bei den Essenern eine Achtung, Ehrfurcht und Sorge für die Aeltern wie bei den Kindern für ihre leiblichen Eltern, und sie werden tausendfach im vollsten Ueberfluss mit Rath und That im Alter gepflegt.“ —

Von den meisten der essenischen Gemeinden sind Frauen

ohne Zweifel ausgeschlossen gewesen, wie denn Plinius (Histor. natur. V, 17) geradezu die Essener als Solche bezeichnet, die überhaupt ohne Weiber gelebt und aller Geschlechtsliebe entsagt hätten (sine ulla femina, omni Venere abdicata). Auch Philo rühmt ihre Verachtung der Wollust und ihre Enthaltsamkeit, ohne ausdrücklich von ihrem ehelosen Leben zu sprechen (Mang. II, 458). Josephus berichtet (bell. Jud. II, 8, 2), dass sie die Ehe desshalb verworfen hätten, weil sie die Ueppigkeit der Weiber scheuten und der Ueberzeugung waren, dass keine Frau die Treue für einen Mann bewahren könne. An und für sich freilich betrachtet hätten sie die Ehe um der Fortflanzung willen nicht für unbedingt verwerflich gehalten.

Josephus (bell. Jud. II, 8, 2) berichtet nun von einem Zweige des Ordens, welcher zwar in allen übrigen Stücken die Lebensweise der Essener befolgt habe, jedoch in dem einen Betracht abgewichen sei, dass er sich zur Heirath entschloss und zwar in dem Glauben, dass diejenigen, welche nicht heirathen, den grössten Theil des Lebens verkümmern. Weil sie aber hauptsächlich aus dem Grunde eine Ehe eingingen, um Nachkommen zu erzielen, so hätten sie die Frauen drei Jahre lang beobachtet, um sich zu überzeugen, ob sie zur Geburt tauglich seien. Die Frauen mussten sich denselben Reinigungsbädern unterziehen, welche für die Essener überhaupt vorgeschrieben waren. In den Orden selbst sind die Frauen ohne Zweifel nicht aufgenommen worden, sie haben aber wol in ähnlicher Weise, wie sie sich den reinigenden Bädern unterziehen mussten, auch manche andere Vorschriften befolgen müssen, damit die mit ihnen lebenden Ordensmitglieder nicht in Gefahr kamen, sich zu verunreinigen. —

Die Zahl der verheiratheten Essener kann aber nicht gross gewesen sein, weil weder Philo noch Plinius von ihnen etwas wissen. Immerhin aber ist diese Abweichung von der strengen Ordensregel ein nicht unwichtiges Zeugnisse dafür, dass der Orden nicht zu allen Zeiten und in allen Fällen sich vom öffentlichen Leben so fern gehalten haben kann, wie man nach der Schilderung des Philo und Plinius anzunehmen ge-

neigt wäre. Die mit ihren Volksgenossen durch die Verheirathung angeknüpfte Verbindung muss die Essener denselben um Vieles näher gerückt haben, und sollte auch Plinius darin Recht haben, dass zu seiner Zeit keine verheiratheten Essener existirten, so verliert doch deshalb der Bericht des Josephus nichts an Glaubwürdigkeit, und es gewinnt die Annahme nur um so mehr an Wahrscheinlichkeit, dass wir im Essenismus verschiedene Entwicklungstadien, welche auch äusserlich erkennbar sind, zu unterscheiden haben. —

XV.

Zur näheren Beleuchtung meiner Lucas- und Silas-Conjectur,

von

Dr. van Vloten in Kleveroord bei Harlem.

Es hat meine Meinung, der Lucas und Silas der evangelischen Geschichte könnte eine und dieselbe Person sein (in dieser Zeitschr. 1867. S. 223 f.), den Widerspruch des Herrn Pastors Cropp (in dieser Zeitschr. 1868. S. 353 f.) geweckt, und behauptet er sie als gänzlich unberechtigt mit wenigen Worten zur Seite schieben zu können. So einfach, meine ich, wäre nun die Sache wohl nicht, und wünsche ich jedenfalls zu versuchen seiner Behauptung meine Bedenkungen entgegen zu setzen.

Der Herr Pastor meint, es sei eine solche Identificirung zweier Synonymen derselben Sprache ohne alle Analogie. Wenn er aber, um nur eines anzuführen, sich die Zeit des Niederländischen Aufstandes wider Spanien vor Augen gestellt hätten, würde er dort mehrere Beispiele derselben Art vorgefunden haben. Gerade derartige Zeitpuncte, wie dieser in der Niederländischen und jener in der christlichen Geschichte, erheischen eine solche Namensveränderung; und wie die Geusen aus dem sechzehnten machten's denn auch die Remonstranten aus dem siebzehnten Jahrhundert und verwechselten mitunter ihre ei-

gentlichen Namen mit deren Synonymen in derselben Sprache. So hat es nun wohl auch Silas in seiner späteren Zeit gemacht und den früheren Namen umgewechselt. Wenigstens kommt er zuerst unter dem Namen Lucas in der Gefangenschaft zu Cäsarea vor, wenn wir nämlich den Brief an Philemon für authentisch halten können; der an die Colossensen wird es jedenfalls wohl nicht sein. So bald von dieser Gefangenschaft in der Apostelgeschichte die Rede ist, wird (XXVII, 1) auch wieder in der ersten Person geschrieben und das Tagebuch angeführt.

Es sollen nun aber, nach der Ansicht Dr. Cropp's, wider meine Conjectur dieselben Gründe reden, die von Schneckenburger und Zeller wider die bekannte Timotheus-Hypothese angeführt sind, und meint er daher bei der Annahme bleiben zu müssen, dass „der Verfasser des Ganzen, der ein Anderer ist als Einer der im Werke in der dritten Person mit Namen Genannten, der von sich selber vielmehr immer in der ersten Person spricht, da, wo er das in der Apostelgeschichte thut, sich eben damit stillschweigend als hinzugekommenen Begleiter des Paulus einfügen will." Dies scheint mir nun freilich, so wie im 16. Hauptstück auch weiter, wo in der ersten Person geredet wird, ganz unwahrscheinlich. Die beiden Reisegefährten des Paulus — Timotheus und Silas — werden ausdrücklich erwähnt; sie werden mit ihm zusammen zunächst in der dritten Person besprochen; nachher wird die Erzählung ohne irgend eine Veranlassung plötzlich in der ersten Person fortgesetzt; doch wohl nur in der Voraussetzung, dass Einer von der Gesellschaft selbstredend eingeführt wird. Derjenige Ungenannte, welcher das ganze Buch in seiner jetzigen Form zusammenstellte, hatte ersichtlich die schriftlichen Notizen dieses Einen vor sich, er benützte sie in derjenigen Form und in so weit er das wollte, breitete sie, ganz nach seiner eigenen Ansicht aus, und fügte so vieles Historische oder Unhistorische, wie er es für seinen Zweck nothwendig erachtete, dazwischen ein. So können wir es z. B. gleich bemerken, wie die erste Mittheilung aus dem Tagebuche im 18. Verse des XVI. Cap.

endet, und die nachfolgende Wundergeschichte aus irgend einer Ueberlieferung eingefügt ist. XX, 4—8 wird dann der Text des Tagebuchs wieder vorgeführt, die Auferweckung des Eutychos anderswoher genommen, und v. 13—16 der Text des Tagebuchs fortgesetzt. V. 17 und ff. wird der Vortrag in Milet eingefügt und folgt der Text des Tagebuchs von XXI, 1, bis in der Erzählung dessen, was in Jerusalem und Cäsarea vorging, Wahrheit und Dichtung am sonderbarsten unter einander vermischt sind, zuerst im XXVII. Cap. der unvermischte Text des Tagebuchs wieder vorkommt und mit wenigen Einfügungen bis ans Ende wird fortgesetzt. Da wo dann die Erzählung selbst endet, hören auch die Mittheilungen des späteren ungenannten Darstellers auf, und weiss er bloss zu erzählen, wie Paulus zwei Jahre in Rom lehrte, ohne von seinem Lebensende zu reden.

Was nun die Beibehaltung der ersten Person aus dem Tagebuche in der späteren Darstellung der ganzen Schrift anbetrifft, so haben schon Bleek und De Wette bemerkt, dass diese Schwierigkeiten bei weitem keine grössere, als die, wie es im entgegengesetzten Falle zu erklären sei, das der Verfasser seine unerwähnte Anschliessung bei der Reisegesellschaft, so ganz und gar übergehen konnte. Nach meiner Conjectur hingegen hatte er vor, durch die Beibehaltung der ersten Person selber als der erwähnte Silas (oder Lucas) aufzutreten. Dieses ist ihm denn in der Ueberlieferung so völlig geglückt, dass man, im Zusammenhang mit der ersten Person sing. aus den kurzen Einleitungen in das dritte Evangelium und in die Apostelgeschichte, immer den Lucas (oder Silas) für den eigentlichen Verfasser beider Bücher mehrere Jahrhunderte lang gehalten.

Fassen wir das Behandelte kürzlich zusammen, so finden wir durch die Identificirung des Lucas und Silas: 1) die Tradition gehörig erklärt, die ersterem das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte zuschreibt; 2) das sonderbare wir in der letzten Hälfte der letztgenannten Schrift begreiflich gemacht; 3) die Schwierigkeiten aufgehoben, uns die Reisege-

sellschaft des Paulus mit einem unerwähnten neuen Mitgliede ohne weitere Veranlassung vermehrt zu denken.

Statt also auch, den vermeinten Beschwerden des Herrn Pastors gegenüber, die vorgeschlagene Conjectur fallen zu lassen, sehe ich mich, nach allem Erwähnten, destomehr geneigt, ihre Rechtmässigkeit zu behaupten.

XVI.

Luther's Geburtsjahr.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Bis zur vierhundertjährigen Geburtsfeier Luther's ist zwar noch immerhin eine schöne Zeit. Indessen legen die eben jetzt von Dr. Julius Köstlin in den „Studien und Kritiken" (1871, S. 7 fg.), veröffentlichten „geschichtlichen Untersuchungen über Luther's Leben vor dem Ablassstreite" es nahe, daran zu denken, dass man bis dorthin jedenfalls darüber einig sein sollte, ob Luther 1483 oder 1484 geboren ist. Seine Mutter wusste es nicht; sein Bruder Jakob aber gab 1483 an, und bei dieser „Meinung der Familie — sagt Köstlin (S. 14) — werden schliesslich auch wir uns zu beruhigen haben, wenngleich absolute historische Gewissheit mit ihr nicht hergestellt ist."

Indessen geht aus keinem der angeführten Daten eine solche Nöthigung hervor. Wahr ist, dass seit Melanchthon 1546 sich auf Grund jener Aussage des Bruders für 1483 entschieden hatte, auch Mathesius und Andere diese Zahl adoptirten. Sie macht bald einen Bestandtheil der fable convenue aus. Der Naumburger Bürger Valentin Baier hat sie bereits im zweiten, seit 1549 gearbeiteten Bande seiner Rapsodiae (vgl. Köstlin, S. 13 fg.) adoptirt, während er noch im ersten durchaus 1484 als Geburtsjahr voraussetzt. Wie steht es aber mit den Angaben von Luther selbst?

Die Erklärung eines Briefs vom Jahr 1520, auf welche Köstlin (S. 12 fg.) Werth legt, ist zum Stich zu schwach, da bei der Allgemeinheit solcher Angaben wie (Magdeburgi uno anno, quarto decimo scilicet aetatis, fui, der Umstand, dass Luther sein vierzehntes Lebensjahr in Magdeburg, wenngleich bald vor seinem Abgang nach Eisenach, angetreten hat, den Anhaltspunct für das Gedächtniss gebildet haben mag. Eine solche Ungenauigkeit nimmt dagegen Köstlin (S. 12) auch, nur freilich, wie ich glaube, am unrechten Orte an, wenn er zu Gunsten des Jahres 1483 die Angabe Luther's vom 21. November 1521 geltend macht: annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei. So kann er sich nur ausdrücken unter Voraussetzung der von ihm selbst doppelt bezeugten Annahme, dass er zu Ende 1505 Mönch geworden. Das erste Zeugniss hierfür liegt in der bekannten Mittheilung des Ericeus: In principio anni 1505 magister, in fine autem ejusdem anni monachus factus sum (Köstlin, S. 10). Das andere, damit übereinstimmende, werden wir sofort kennen lernen. Mag er immerhin schon im Juli dieses Jahres als Novize eingetreten sein (Köstlin, S. 12. 45 fg.): als Beginn seines monachatus, als Zeit, da er das verhängnissvolle Gelübde abgelegt, hatten sich seinem Gedächtnisse die letzten Tage jenes denkwürdigen Jahres eingeprägt, und so fällt der 21. November 1521 noch richtig in das 16. Jahr des monachatus. Dazu stimmt ganz ungesucht, wenn er in demselben Briefe sagt, er sei als adolescens secundum et vicesimum annum ingressus Mönch geworden. Also ist er am 10. November 1484 geboren.

Dem steht nunmehr blos noch entgegen die eigenhändige Bemerkung Luther's im Danziger Psalter: anno 1483 natus ego, woran sich Meurer, Jürgens, Guericke, Ukert u. s. w. insgemein halten. Es ist aber bald hundert Jahre, dass niemand dieses Autograph gesehen hat (Köstlin, S. 9), und das eine Datum wird jedenfalls mehr als aufgewogen durch das dreifache Selbstzeugniss, welches für 1484 spricht. Das erste und zweite, aus des Ericeus Sylvula sententiarum von 1566 und aus der handschriftlichen Sammlung von Pre-

digten Luthers auf der Bibliothek des bayrischen Klosters Mayhingen, setzen zu dem 1484 natus sum noch ein nachdrückliches Certum (est, inquit).

Zu beiden schon bekannten Zeugnissen (über welche vgl. Köstlin, S. 10 fg) kommt nun aber noch ein übereinstimmendes drittes, welches bisher unbekannt war. Es ist dies ein Autograph Luther's aus dessen letztem Lebensjahr. Ein Exemplar der editio princeps des ersten, 1545 zu Wittenberg erschienenen Bandes der lateinischen Werke Luthers kam aus der Hardt'schen Auction (vgl. Catalogus bibliothecae D. Antonii Iulii von der Hardt, Helmstädt, 1786, S. 103, Nr. 133) nach Durlach, dann nach Karlsruhe. Vorn in diesem Bande stand von Luther's Hand ein kurzer Lebensabriss desselben. Später wurde das Blatt herausgeschnitten und befindet sich seither in Nr. 34 der früheren Durlacher Bibliothek, jetzt auf der Karlsruher Hofbibliothek. An der Echtheit dieses Autographs, welches mein allzufrüh (9. Dec. 1858) verstorbener Jugendfreund Hugo Helbing, als Gehülfe auf jener Bibliothek beschäftigt, schon vor 14 Jahren aus der Vergessenheit hervorgezogen hatte, ist nicht zu zweifeln. Uebrigens steht Jedwedem, der die Schriftzüge Luther's zu recognosciren wünscht, ein genaues, durch den gegenwärtigen Hofbibliothekar Dr. Alfred Holder gütigst gefertigtes, Facsimile zu Gebote.

Die Handschrift lautet:

D. M. L.

Anno 1484 natus
1492 Madeburgk in scholam missus
ubi uno anno
1501 ab Isenach Efordiam missus
quatuor annis fui Isenach
1505 magister factus
principio anni
1505 monachus factus in fine anni
anno aetatis 22
1512 doctor anno aetatis 28

1518 absolvit nos doctor Stupitius vicarius
ab obedientia ordinis et reliquit nos deo
1519 excommunicavit nos papa Leo
ab ecclesia sua, et sic secundo ab ordine absolutus
Wormatiam profectus anno 19
1521 exterminavit nos caesar Carolus
ex imperii fines
1525 uxorem duxi anno aetatis 41.

Ausser dem grammatikalischen Fehler fällt hier zunächst das Jahr 1492 auf, welches offenbar unrichtig für 1497 steht. Wahrscheinlich hat das Zahlzeichen 7 nur durch einen Zufall Aehnlichkeit mit 2 erhalten. Ferner wird die Bannbulle um ein Jahr zu früh gesetzt. Luther erinnerte sich, dass der Ketzerprocess gegen ihn schon von 1519 (Eck, Hoogstraaten, die Löwener) datire. Endlich ist die Reise nach Worms, zwar als ein Hauptdatum auch äusserlich ausgezeichnet, in fast unbegreiflicher Weise auf dasselbe Jahr angesetzt. Dem alten Luther hatte sich Mancherlei im Gedächtnisse verschoben.

Nur das Geburtsjahr 1484 ist vollkommen consequent durchgeführt. Damit stimmt die Angabe zu 1505 anno aetatis 22, sobald man sie im Sinne des obigen secundum et vicesimum annum ingressus auffasst. Damit stimmt ferner die auch im Mayhinger Codex figurirende Angabe zu 1512, da er am 19. October Doctor wurde (vgl. Schneyder: Luthers Promotion zum Doctor, 1860.) Damit stimmt endlich die Angabe zu 1525, da die Hochzeit am 13. Juni war.

Somit wird sich das Endurtheil über den fraglichen Punct bis auf Weiteres dahin formuliren: Absolute historische Gewissheit ist nicht zu erreichen, aber von Luther selbst, auf den bei der sonstigen Sachlage zurückgegangen werden muss, existiren drei noch zu constatirende Zeugnisse für 1484 gegenüber einem einzigen, nicht mehr nachweisbaren, für 1483. Jene Angabe muss daher als die durchaus wahrscheinlichere betrachtet werden.

XVII.

Drei bisher ungedruckte Briefe Melanchthons, nebst anderweiten Zugaben zum Corpus Reformatorum,

mitgetheilt

von

D. Spiegel, Pastor in Osnabrück.

In einem Codex der Bremer Stadtbibliothek (Briefe und Sendschreiben aus dem 16. Jahrh. Manuscript. a. 9) habe ich nachfolgende drei Briefe Melanchthons, den ersten im Original, die beiden letzten in Abschrift gefunden, die im Corpus Reformatorum nicht abgedruckt sind. Die erste trägt ein genaues Datum, die beiden andern stammen sicher, als anscheinend in derselben Angelegenheit an dieselbe Person gerichtet, aus demselben Jahre her. —

1.

(sub Nr. 4)

Gottes Gnad durch seinen eingebornen Sohn Jesum Christum, unsern Heiland, zuvor. Würdiger, günstiger Herr Pastor. Ich habe diesen Morgen als mir E. W. Schrift zugeschickt, noch mit dem Ehrwürdigen Herrn Doctor Martino nicht geredt. Ich zweifel aber nicht, er werde allen Fleiss thun, Euch an ein bequem Ort zu bringen, und ist zu hoffen, dass Ihr gen Born oder gen Jesse kommen möget. Denn wir hoffen, deren Ort eins werde verlediget nach dem Absterben Herrn Spalatini und Herrn Eherhardi zu Aldenburg. Gott bewahre euch.

Datum Witteberg Freitags nach Estomihi 1545.

Philippus Melanthon.

Dem würdigen Herrn Johann von Milka, Pastorn der Kirchen zu Barby meinem günstigen Freund.

2.

(sub. Nr. 7)

S. D. Repugnate diabolo et vincite diffidentiam per veras consolationes, quas deus aeternus nobis revelavit per filium,

per quem et propter quem donat vere remissionem peccatorum. Mandatum immutabile dei est, ut credamus nobis remitti peccata. Sic clamat filius dei: credite Evangelio. Et haec est vox Evangelii: Gratia exuberat supra delictum. Expatiamini ad amicos huc et ad alios amicos. Interea per aliquem diaconum poterit administrari ecclesia vestra.

Bene valete.

Philippus Melanthon.

Venerando viro et virtute et doctrina ornato, domino Ioanni a Milka, pastori ecclesiae dei in oppido Barbi amico suo.

3.

(sub. Nr. 8.)

S. D. Hodie Reverendus Dominus Doctor Martinus expatiatus est. Ideo cum eo loqui non possum de literis vestris, sed nunc de mea sententia scribo. Ego non volo cum comite instituere ullas compositiones, quia mea autoritas tanta non est, ut meas adhortationes curet. Nec otium habeo ad hanc tantam varietatem negotiorum. Et vos mediocri tolerantia difficultates vestras lenire possetis. Migrationes sunt plenae molestiarum. Si non habetis necessariam caussam discedendi, optarem vos manere in ecclesia, cui nunc praeestis. Sed si volueritis migrare, libenter ero hortator ut vobis locus aliquis tribuatur.

Bene valete 19. Maii.

Philippus Melanthon.

Venerabili viro Nobilitate generis et pietate eximia ornato D. Iohanni a Milka, postori Ecclesiae in Barbi amico suo.

Derselbe Codex aber, dem diese Briefe entnommen sind, giebt zugleich noch Licht in Betreff eines im Corp. Ref. (III, p. 973 sqq) abgedruckten Schreibens. Bretschneider hat

dasselbe einer Abschrift in der Gothaer Bibliothek entlehnt und den Verfasser desselben weder gekannt noch bezeichnen wollen. Im genannten Codex findet sich dasselbe, dazu noch mit Kopf und Schwanz versehen, in originali und zwar als ein Schreiben des Pastor zu St. Martini in Bremen Johannes Timann.

Wir vervollständigen zunächst dasselbe. Der Anfang, der im Corp. Reformat. weggelassen ist, lautet (sub Nr. 15) dort so: „S. D. Prudentissimi et sapientissimi viri. Mitto vobis in his litteris summam deliberationis nostrorum theologorum de mitigandis seu potius augendis publicis dissidiis rerum ecclesiarum.“ Dann folgt das im Corp. Ref. Abgedruckte von „Tota autem [1]) deliberatio — Amen.“ Die Abweichungen vom Original, die ich demerkt habe, sind nur höchst untergeordneter Art, — meist nur die Umstellung der Worte betreffend, — aber sehr zahlreich. Als die bedeutenderen heben wir nur folgende zwei hervor. S. 975 Z. 16 v. o. heisst es im Corp. Ref. „praestolatur“ im Original „postulatur.“ S. 975 Z. 20 v. u. fehlen die im Original stehenden Worte „Ioan. Fred — — Nach dem „Amen!“ aber lautet es im Original: „Datum Stamkaldie [sic!] Sabbato post Oculi seu pridie Laetare anno Dei 1540.

Joannes Amsterdamus
Christi et vester servus.

Darnach findet sich noch auf der Rückseite gleichsam als Postscriptum Folgendes:

„Nomina eorum, qui nostrae deliberationi subscripserunt sunt haec.

Martinus Lutherus, Doctor
Justus Jonas, Doct.
Johannes Bugenhagen, Doct.
Caspar Crutziger
Philippus Melanthon
Friedericus Myconius

---

1) „autem“ musste selbstverständlich in einer Abschrift, die den Anfang wegliess, ausgelassen werden. —

Nicolaus Amsdorf
Erasmus Sarcerius
Ioannes Amsterdamus.

Pater noster Luth. non adest corpore, sed spiritu, consilio et scriptis. Nec plures adhuc advenerunt theologi, id quod pessime habet praesentes patres et magistratus. Bucherus dicitur brevi adventurus, fortassis et plures alii.“

Die Adresse aber lautet:

Prudentissimis et sapientissimis viris, Domino Theoderico Vasmero, consuli; Domino Jacobo Prouwest [d. i. Propst], Superintendenti civitatis Bremensis, Dominis et Senioribus suis unice observandis.“

Zum Schlusse dürfen wir hier noch eine kleine Berichtigung eintreten lassen. — Zu dem Briefe Nr. 2980 (Corp. Ref. V. p. 432) macht Bretschneider die Bemerkung: „Ex autographo Melanth. quod Bremae asservatur“ etc. Das ist nicht ganz richtig. Der Brief findet sich allerdings in Bremen vor (Manuscript. a 8 fol. 13); aber den Anfang desselben hat Melanchthon jedenfalls dictirt, wie aus der Handschrift ersichtlich ist, so wie daraus, dass Melanchthon selbst die griechischen Wörter „τετυφωμένον“ und „ἐν φρέατι συσχόμενος“ hineingezeichnet hat.

Nur der Schluss des Briefes, und zwar von den Worten an „familiae suae virtutem“ und die Adresse ist von Melanchthons Hand.

XVIII.

Scholien zur heiligen Schrift

von

Dr. Egli in Zürich.

(Fortsetzung, vgl. 1870. S. 126 f.)

30. Zu 2 Reg. 7, 16.

Wenn bei der Erbeutung des Lagers der von panischem Schrecken ergriffenen Aramäer vor den Thoren Samariens ein

„Mass“ (1 1/2 modii nach Hieronymus zu Matth. 13, 33) Weissmehl um Einen Seckel zu haben war, und ein Doppelmass Gerste auch nur Einen Seckel galt; so wurde beim Streifzuge, welchen Paul Rinis, die alte „Türkengeissel,“ Ende October 1494 nach Temeswar unternahm, gleichfalls so viel Beute gemacht, dass man fünf Ochsen um Einen Dukaten haben konnte, sodass das Fleisch hier kaum theurer gewesen sein wird als dort das Weissbrod und Gerstenbrod. Vgl. Engel's Geschichte von Ungarn; III. 2, S. 72.

31. Zu Ezech. 5, 5. 6 und 2 Reg. 7, 19.

Wohl hiesse es, Wasser ins Meer tragen, wenn man sich weitläufig über den Nationalstolz der Völker alter und neuer Welt verbreiten wollte; auch ist die betreffende Stelle vom bevorzugten „Volk der Mitte“ von Hitzig schon längst genugsam erläutert worden (vgl. s. Comm. des Proph. Jes. Einl. S. 21); aber des Reizes der Neuheit wegen sei doch noch an den Glauben der Eingebornen Mexico's erinnert, von welchen der berühmte Gerstäcker Folgendes zu berichten weiss: „die Indianer behaupten, als Gott die Welt erschaffen, habe er noch ein besonder Fenster an den Himmel gemacht, damit er durch dasselbe stets nach seinem lieben Mexico schauen könne.“ Bei diesem Himmelsfenster wird jedem Bibelleser noch jene Spottrede des Hauptmanns vor Samariens Thoren einfallen, 2 Reg. 7, 19, welcher auf Elisa's Weissagung hin von plötzlichem Ueberfluss an Lebensmitteln nach schwerer Theurung, höhnisch bemerkt: Ja! Wenn Gott Fenster machte am Himmel, so könnte so was geschehen!

Und wenn es auch hier scheinen will, die Vorstellung vom Himmelsocean sei festgehalten, welcher den Regen durch Schleusen, Fallgitter (ארבות, LXX 2 Reg. l. l. *καταρράκται*) zur Erde sendet: so liegt doch der Gedanke an den himmlischen Hausvater, welcher durch ein Fenster seines Palastes nach seinen Kindern guckt, in Canaan wenigstens ebenso nahe als in Mexico; denn was der alte Hebräer eigentlich Fenster nannte, ist auch kein solches in unserm Sinne des Wortes, sondern bloss ein Loch, חלון; und אשנב, woran man allein

noch denken könnte, bloss eine „Vorrichtung für Durchzug frischer Luft" (Hitz. Comm. d. Prov. S. 60).

32. Zu Exod. 19, 6.

Man weiss, wie hochmüthig der Talmud den Ausdruck ממלכת כהנים Ex. 19, 6 (*βασίλειον ἱεράτευμα* 1 Petri 2, 9) dahin interpretirt, jeder Israelit sei ein König! Das ist Turkmannenhochmuth, worüber Vambéry (Reise in Mittelasien S. 249 folgendes berichtet: „Der Turkmanne selbst pflegt von sich zu sagen:" Bis bibasch chalk bolamis, d. h. „wir sind ein Volk ohne Kopf; wir wollen auch keinen haben; wir sind Alle gleich; bei uns ist Jeder ein König!"

33. Zu Mich. 1, 1. 14.

Der Prophet Micha heisst bekanntlich (1, 1) המרשתי; und seit Vitringa hat man, gegenüber von Hieronymus, welcher aus Mangel an Sprachkenntniss das Ableitungswort für den Namen der Vaterstadt selbst hielt, übereinstimmend gefunden, das bedeute „der von Marescha," d. h. der von Moreschet-Gat (Mich. 1, 14), welcher Ort mit Achsib (Jos. 15, 44; Mich. 1, 14) zusammen in der Niederung lag. Letzteren Umstand, sowie dass Robinson die alte Localität glücklich wieder aufgefunden (Pal. II, 692—694), wollen wir uns vorläufig merken, da unsere Ansicht von der Bedeutung des Ortsnamens aufs engste damit zusammenhängt

Wir haben es diesmal nämlich rein mit der Etymologie des Wortes zu thun, uns dessen tröstend, dass wenn auch hierbei für Kritik und Exegese des A. T. nicht gerade viel abfalle, so doch im Reiche der Wissenschaft Nichts allein stehe, sondern ein Punct auf den andern Licht werfen müsse. Die hebräische Lexikographie, welche auch nicht chinesisch still stehen darf, wird uns dafür um so mehr Dank wissen, wenn wir bei diesem kleinen Streifzug neben dem Namen von Micha's Heimatsort noch einigen andern Worten die semitische Kappe abziehen, in welcher verlarvt sie bisher ruhig auf diesem Sprachgebiete paradiren durften. Doch wir fragen zuerst, was מורשת heisse, ohne Rücksichtnahme auf גַּת.

Dass מורשת der regelmässige st. constr. von מורשה sei,

ist längst bemerkt worden (s. Hitzig, die zwölf klein. Proph. S. 184, 2. Aufl), und dass מראשה (Jos. 15, 44), מרשה (2 Chr. 11, 8; 14, 8. 9), *Μαρισά* (2 Macc. 12, 35), *Μαρησά* (Jos. Archaeol. 8, 10. §. 1) und *Μάρισσα* (Jos. Arch. 12, 6 § 6) identisch seien, hierüber waltet auch kein Streit. Hinsichtlich der Etymologie aber konnte man sich am Ende mit derjenigen begnügen, welche schon der Prophet bot, da er zuerst darüber nachdachte, was wohl der Name seines Heimatsortes bedeuten möge; man konnte mit Micha an ירש denken (Mich. 1, 15), und bei מורשת an מראשת, die Verlobte (von Gat), (wie Hitzig gut gesehen), und sich zufrieden geben. Schlug man zum Ueberfluss den alten Gesenius nach, so brauchte man nur den Kopf in die Hand zu nehmen, und man hatte eine neue Etymologie (ראש in מראשה), sodass man am Ende sich sagen konnte, das fragliche Wort sei in linguistischer Beziehung genugsam vexirt worden.

Freilich, so lange man sich bloss auf semitischem Boden bewegen mochte und hierin dem alten Seher folgen, welcher doch mit seiner Etymologie einen ganz andern Zweck im Auge hatte als Förderung der Sprachwissenschaft! Wir wollen ihn auch, gleich den übrigen Gottesmännern des A. T., welche dergleichen bloss als Vehikel ihrer religiösen Gedanken brauchen, in Ruhe lassen, sehen uns aber in Weiterem nach anderem Sprachgebiet um, d. h, wir bleiben geradezu auf vaterländischem Boden und identificiren מורשת mit Morast und מראשה mit Marsche, glaubend, des Propheten Heimatort habe in palästinensischem Marschlande gelegen, in der „Niederung“ Canans. (Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

Weiland Dr. Friedrich Tuch's, Professor der Theologie zu Leipzig, Commentar über die Genesis. Zweite Auflage, besorgt von Professor Dr. A. Arnold, nebst einem Nachwort von A. Merx. Halle. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1871. CCXXII und 506 S.

„Es ist ein Beweis für den hohen Werth des Tuch'schen Genesiscommentars, dass das Werk 32 Jahre nach seinem ersten Erscheinen trotz der

ausserordentlichen Bereicherungen, welche in dieser Zeit die semitische wie ägyptische Alterthumskunde erfahren hat, noch so viel verlangt und gebraucht wird, um eine zweite Ausgabe nöthig erscheinen zu lassen;" So eröffnet Herr Dr. Merx sein „Nachwort" zur Einleitung des berühmten Commentars des seligen Tuch; das Nachwort selbst aber enthält eine genaue Uebersicht über alle seit 1838, die Genesis betreffend, erschienenen Leistungen. (S. LXXVIII bis CXXII). Recht ist es freilich, dass endlich eine zweite Auflage von Tuch's herrlichem Werke nöthig geworden; wir bedauern nur, dass es nicht schon längst geschehen, dass 32 Jahre verfliessen mussten, bis ein solcher Commentar in erneuerter Gestalt seine Wanderung antrat durch die theologische Gelehrtenwelt. Denn wahrhaftig! Wenn wir Knobel ausnehmen, so steht Tuch zwischen seinen Vorgängern und Nachfolgern wie ein Eichbaum unter niedrigem Gestrüpp; und wir bewundern Merxen's Geduld, mit welcher er sich der traurigen Aufgabe unterzogen, ein Résumé abzugeben über so viel Disteln und Windhalme, welche von 1838 bis 1870 auf diesem Felde nur zu üppig aufgeschossen. Uns will scheinen, in Sachen der höheren Pentateuchkritik, die natürlich mit der Genesis, der lieben Genesis, wie sie Luther nannte, eröffnet werden muss, komme der Letzte noch früh genug, und mit verbundenen Augen fahre man stets an der Wahrheit vorüber! Tuch that einen guten Schuss; von den Nachkommenden trafen Viele nicht einmal die Scheibe, geschweige das Schwarze. Tuch warf wie zum Spasse zwei Gummibälle unter die Menge, auf dem Einen stand „Elohist," auf dem Andern „Jahvist;" und nun fielen die grossen Kinder jubilirend über die gutfliegenden Dingerchen her und warfen sie sich gegenseitig Decennienlang zu. Sollte auch Hr. Dr. Merx (was indessen bei seiner Gründlichkeit nicht zu erwarten) etwa eine Schrift anzuführen vergessen haben, in welcher dieser oder jener junge Docent sich die Sporen verdienen wollte, so schadet es Nichts; der Verf. des Nachwortes hat das Seinige gethan, um einem Jeden, der sich für die Sache interessirt, eine artige Uebersicht der sogenannten „Leistungen" an die Hand zu geben; und Hengstenberg's stets noch florirender Salzacker wird es an frischen Nesseln nicht fehlen lassen, welche unter dem Schutze des weltlichen Armes dem geistlichen Wanderer frech genug entgegenstarren. —

Mögen diese Worte hart scheinen — sie sind nur das Echo von Hrn. Merxen's eigenen Klagen, wofür wir ihm im Geiste die Hand drücken. So frägt er S. LXXXII Anm. 5 mit Recht, was wohl Eichhorn, wild darüber, dass man dem alten Mose aufbürde, was doch nur Sünde seiner jungen Ausleger gewesen; was der grosse Göttinger jetzt sagen würde, wenn er dem im tiefsten Innern unwahren apologetischen Treiben des dritten und vierten Jahrzehnd unseres Jahrhunderts hätte zuschauen können! Was der unsterbliche De Wette, welcher schon 1807 nach Verdienen jene pseudohistorische Auslegekunst persiflirte, „die vor Nichts zurückschreckt, und die, um den Buchstaben zu retten, den Geist der Schriften mordet, wie den eigenen kreuzigt" (S. LXXXIII). Auch darin wird jeder freie wissenschaftliche Theologe Hrn. Merx beipflichten, wenn er S. LXX meint, es helfe Nichts mit Hengstenberg zu sagen, dergleichen Einwürfe, wie sie etwa der Bischof Colenso gebracht (z. B. woher man die Opferthiere genommen, als man von Manna gelebt; wie die 70 Seelen während des ägyptischen Aufenthaltes sich so über alle Proportionen hinaus hätten vermehren können u. s. w) seien uralt: O! Wir kennen diese Phrasen, mit welchen man die wissenschaftlichen Beweisführungen dem Leibe nach abgeschiedener Geistesheroen für antiquirt ausschreit, weil diese selbst zu den unsterblichen Todten gesammelt worden! Auch meint unser Nachredner ironisch, jener Apostel der ATlichen Reaction in Sachen der Kritik und Exegese hätte dann nicht mehr als tausend Seiten schrei-

ben müssen — um am Ende zu sein, wo er im Anfang gewesen, von der Wahrheit wegen verlorner Zeit und Mühe verhöhnt und ausgelacht.

Doch wenn wir uns von diesen unerfreulichen Erscheinungen, an welche wir ja leider seit Decennien gewöhnt sind, sintemal stets noch zuthunliche „gläubige" Exegese das Pult belastet, zum Commentare Tuch's selbst wenden, in alter wie in jetziger neuer Gestalt, so werden wir gleich von freudigem Gelehrtenstolze erfüllt! Haben wir doch hier den alten Commentar des selig Verstorbenen in verklärter Gestalt wieder; das Buch, welches einst des Studenten Freude gewesen wie jetzt des Docenten Lust; ein Buch, in welches Tuch selbst in fortwährenden Zusätzen wie der leider gleichfalls zu früh verstorbene Prof. Arnold all' die gewaltigen Ströme der merkwürdig fortgeschrittenen orientalischen Studien in die biblischen Canäle geleitet, so dass wir ein Werk vor uns haben wahrhaft antiquae eruditionis venustissimaeque!

Tuch konnte wohl schon bei Lebzeiten von seinem Commentar zur Genesis sagen: ἕνα ἀλλὰ λέοντα; und die neue Ausstattung desselben ist in gute Hände gekommen; Arnold hat das Seinige gethan, um es des alten Habites würdig wieder auf die Wanderung zu schicken; denn nicht bloss dem biblischen Exegeten, sondern auch dem angehenden Orientalisten, Arabisten namentlich, ist hier eine schöne Fundgrube eröffnet. Welchen Umfang nimmt nicht die altberühmte Völkertafel ein! Welche eingehende Behandlung haben nicht beide Herren dem schwierigen 14. Capitel angedeihen lassen! Was klassische und orientalische Schriftsteller, was die Reisenden aller Zeiten und Völker irgendwie zur Aufhellung liefern konnten, das findet sich hier bei einander; es wird zuweilen auch ὅλῳ τῷ θυλάκῳ gesät, und die hier citirten und benutzten Werke gäben allein schon eine hübsche Privatbibliothek. Da reichen sich Herodot und Strabo, Ktesias und Sanchuniathon, Ibn Batuta und Abulfeda, Isthakhri und Kazwini, Zamakschari, Ibn el Wardi und Edrisi freundschaftlich die Hand; und was ein Weber, Roth und Spiegel im Sanscrit und Zend, ein Champollion, Benfey und Lepsius im Altägyptischen, ein Lassen, Spiegel und Grotefend, ein Rich, Ainsworth und Pictet zur Erklärung der Keilinschriften und aufgefundenen Cylinder, und tutti quanti noch auf diesem so reizenden Alterthumsfeld geleistet und gesammelt: Das ist Alles gründlich gesichtet und erforscht worden, damit ja kein gutes Korn verloren gehe. Man sehe einmal S. 189 und 190, was einzig zur Erforschung des alten Ninive von Kotta und Layard, von Quatremère, Jones, Duncker, von Tuch selbst (in seiner bekannten Commentatio de Nino urbe), wie von Feldhoff, Rawlinson und Grote gethan worden; und man bekommt dann einen ungefähren Begriff davon, was für ein Buch man eigentlich in den Händen habe. Hinsichtlich der bekannten sächsischen Gründlichkeit aber haben Tuch und Arnold mit einander gewetteifert; und wenn Letzterer etwa ein Citat des Ersteren corrigirt, (z. B. einmal meinend, in den Makamen des Hariri sei die letzte Zeile der angeführten Seite gemeint), so gehört das eben in die Kategorie der gleichen gewissenhaften Akribie, von welcher einem v. Bohlen in seinem alten Indien ein Theil zu wünschen gewesen wäre. Von Kinneir's Reisen durch Kleinasien, Armenien und Kurdistan sind zwei Ausgaben citirt, von Strabo ebenfalls zwei; was dem Leser Garantie sein mag, dass weder von den Reisebeschreibungen selbst noch von allen modernen Schriften und Programmen überhaupt irgend was vergessen sei.

Das tröstet uns wieder, wie gesagt, darüber, wenn wir oben Hrn. Merx bedauert haben für seine mühselige Revue. Wer mit jenen Schriften, die er hat besprechen müssen, nicht zufrieden ist, der kann sich ja an Anderes halten, worauf hier verwiesen wird. Wer etwa an jenem schönen Zank im

Lager unserer Gegner; am Streit der Herren Hengstenberg, Kurtz und Keil „über die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen" sich den Magen verdorben trotz des pikanten Sujet: der kann ja Rosen's ossetische Sprachlehre studiren oder Wiseman's horae syriacae, oder sich erfreuen an Hitzig's Naksch Rustam Grabschrift. In einem solchen Werke ist für Alle gesorgt, und so auch für den Unterzeichneten, welcher nur noch den Wunsch hat, dass endlich auch Hitzig's Jesaja eine zweite Auflage erleben möchte. Ihm, „dem grossherzoglich badischen Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg," ist diese zweite Auflage der Genesis von Tuch dedicirt; und ein wehmüthiges Gefühl wird den grossen Meister der biblischen Kritik und Exegese beschleichen bei dem Gedanken, dass der Todte, wie jener Held in der Hamasa, dergestalt zum Lebenden redet. Wenn aber Hr. Merx ein Nachwort hat schreiben müssen, so möge man diese Anzeige als eine kleine Grabrede auf die beiden grossen Gelehrten betrachten, deren Testament hier vorliegt. Sinngrün geben wir ja doch unsern Lieben ins Grab, und gute Leute nennen es in Deutschland und der Schweiz etwa auch Immortellen. —

Zürich. C. Egli.

Die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's, Königs von Moab (9. vorchristl. Jahrh.) Mit einem Anhang betreffend die Grabschrift des Sidonischen Königs Eschmunazar. Uebersetzt und erläutert von Dr. S. J. Kämpf, Professor der semitischen Sprachen und Literaturen an der k. k. Universität in Prag. Mit einer lithographirten Tafel. Prag 1870. Verlag von F. Tempsky III. und 51 S.

Es ist sich nicht zu verwundern, wenn über ein so berühmtes Denkmal, wie die Inschrift Mesa's, des Königs von Moab, stets noch Erklärungsversuche erscheinen, da die Wichtigkeit, theilweise Schwierigkeit, wie die Beschaffenheit des Monumentes überhaupt, für den gelehrten Fleiss und Scharfsinn stets noch ein mächtiger Sporn sind. Die Wichtigkeit in erster Linie, trotz des im Grunde nicht sehr bedeutenden Inhaltes, welcher gerade desshalb als ein Zeichen der Aechtheit der Stele betrachtet werden muss; denn welcher Archäolog und Bibelforscher hätte sich so leicht träumen lassen, dass der theologischen Welt des Abendlandes plötzlich an einem schönen Morgen ein Geschenk gemacht werde, welches in so hohe Zeiten des biblischen Alterthums hinaufreicht, und das bei allen Abweichungen doch eine indirecte Bestätigung der Wahrheitsliebe der historischen Bücher des Alten Test. ist und bleiben wird? Ref. ist sicher nicht der Einzige gewesen, welcher gleich bei der ersten Kunde von dem Funde einzig desshalb an dessen Aechtheit nicht glauben wollte, weil ihm das Glück zu gross schien, dass nämlich ein solches Monument aus solchem Alter und von einem Nachbarvolk Israels, mit welchem es so viele Händel hatte — von einem Volke, bei welchem wir keinen Buchstaben Litteratur vermuthet hätten, geschweige denn eine fünfzig Zeilen lange Steininschrift aus dem 9 Jahrhundert vor Chr. — dass ein solches Denkmal, wir dürfen wohl sagen, in unsere Hände gerathen sei. Wer nicht gerne in der ersten Ueberraschung an sein Glück glauben mag, den können allerlei Gespenster schrecken: Im vorliegenden Falle etwa dasjenige eines halbverrückten, reichen englischen Lords, der, in der Bibel bewandert, sich den Spass gemacht, ein paar Steinhauer in Sold zu nehmen und nach vorgelegter Zeichnung sie eine solche Inscription in einen Stein am todten Meer einmeiseln zu lassen, um das Vergnügen zu haben, die Gelehrtenwelt des Abend- und Morgenlandes an der Nase herumzuziehen und sich den Buckel voll zu lachen! Denn warum musste Ref. gerade jetzt in seinen Mussestunden Talvj's Broschüre lesen und

Johnson's Aufdeckungen der Unächtheit des Ossian's Macpherson's? Zum Glück waren solche Gespenster bald aus der Studierstube hinausgebannt; freudig konnte man sich täglich immer besser überzeugen, dass hier kein moabitischer Macpherson seine Hand im Spiele gehabt, welcher in den unheimlichen Regionen am todten Meer hebräisch maskirte Ossianica fabriciret: alle Argusaugen konnten nichts aufspüren, was den Verdacht der Fälschung oder dergleichen hätte rege machen können; und so gratulirte man sich gegenseitig vorerst zum Besitze eines wirklich ächten Denkmals aus dem Lande Moab, und zwar aus dem 9. Jahrhundert vor Chr.; man wünschte sich Glück, dass jene saubern Künste noch nicht nach dem Orient gedrungen seien, bei welchen, wie jüngsthin noch mit gewissen inscriptionibus im Abendlande geschehen, zuletzt noch die Chemie angerufen werden musste, dass sie das entscheidende und vernichtende Wort zugleich sprechen möge!

Zu bedauern ist natürlich, dass das Monument nicht unbeschädigt und nicht vollständig erhalten worden ist; zu beklagen, dass man in Jerusalem nicht grössere Vorsichtsmassregeln getroffen, um die abergläubischen Beduinen am Zerschlagen des „Zaubersteines" zu hindern; aber wir wollen auch so Gott danken, dass wir wenigstens den grössten Theil der Inschrift beschauen und studiren können; und wer wollte nicht lieber ächte Fragmente besitzen als ganz vollständig erhaltenes, glänzendes Fabrikat gelehrter Betrüger!

Gerade diese Beschaffenheit des Denkmales aber, dass es nämlich nicht unversehrt uns zugekommen, und, wie Dr. Geiger noch jüngsthin schrieb, keine Hoffnung vorhanden ist, die Ergänzung der constatirten Lücken durch Auffindung fehlender Bestandtheile zu bewerkstelligen, da wir zudem vernehmen, dass wohl schon von längerer Zeit her Theile der Säule abgestossen waren: Gerade dieser Umstand reizt um so mehr den Scharfsinn, die Beharrlichkeit und die Geduld der Gelehrten des Abendlandes. Und wenn Engländer und Franzosen sich gleichsam die Hand gegeben haben, ein solches Denkmal nach allen Seiten hin gründlichst zu erläutern und zu entziffern: wie hätte da der Deutsche zurückbleiben dürfen in einer Sache, wo der biblische Forscher, der Antiquar und der Kenner der Epigraphik sich so freundschaftlich berühren; indem der Eine gar wohl den Rath des Andern anrufen darf!

So begrüssen wir denn auch von ganzem Herzen vorliegenden neuen Entzifferungsversuch von Dr. Kämpf, Professor der semitischen Sprachen in Prag, und wir freuen uns aufrichtig, dass gerade an dieser Hochschule eine Lehrkraft thätig ist, welche in vortrefflicher Kenntniss des A. T. wie in gründlicher Belesenheit im Talmud jedem Fachgenossen würdig zur Seite steht. Auch macht die Bescheidenheit und die nur allzugerechte Anerkennung fremden Verdienstes wie der Herren Ganneau, Voguë, Capitain Warren, Max Müller in London, die neueren Erklärer natürlich nicht zu vergessen, von vornherein einen wohlthuenden Eindruck, so dass man auch in den Fällen, wo dem Hrn. Verfasser etwas Menschliches passirt, es etwa bei stillem Kopfschütteln bewenden lässt. Denn die Sache selbst, wie schon nach dem bisherigen klar, bietet der Conjecturalkritik einen so grossen Spielraum, dass sich nicht zu verwundern, wenn stets neue Kämpen in die Arena heruntersteigen und nach einem Lorbeer haschen, den sie noch nicht gepflückt wähnen! Doch folgen wir unserm Autor!

Gleich von vornherein (S. 1 ff.) erläutert Hr. Kämpf zuerst die Frage der Aechtheit des Monumentes, woran man folgerecht zuerst denkt; und was er, vom bereits Gesagten abgesehen, hauptsächlich anführt, „der saft- und kraftlose Lapidarstil, der magere Inhalt der Inschrift wie das Freisein derselben von jedem Anklang an die einschlägigen Bibelstellen:" das hat ganz unsern Beifall. Daneben müsste es freilich keine Inschrift aus Moab sein,

einem Lande, dessen alte Bewohner, wie Ammon und Edom, mit Israel und Juda in continuirlichem Hader lebten, wenn nicht Anklänge an die vorhandenen Orakel der Propheten gegen jenes Volk sich hier wiederfinden sollten; und der Verf. hat das Seinige gethan im Nebeneinanderstellen der Parallelen (S. 2); namentlich haben wir uns hinsichtlich eigenthümlicher Formen das schwierige הלתחם der Inschrift zu אריוך Jes. 16, 9 einstweilen angemerkt.

S. 3 ff. geht der Verf. auf die Glaubwürdigkeit der Inschrift über, worüber man im Grunde lachen könnte, da einem jeden Bibelleser die Klagen der Propheten über Moab's Hochmuth, Vermessenheit und gallische Prahlerei bekannt sind. Ich meine nur, wenn dann erst noch der König über ein solches Volk von בני שאון auf den Einfall kommt, seine Grossthaten in Stein hauen zu lassen, so wird er sich nicht selbst ausgeschimpft haben, sondern nach Noten herausgestrichen, was er Alles gewirkt und geleistet in der Welt! Indessen sei es zur Ehre des alten Scheich auf Moab's einstigem Thron gesagt: Er ist mit der Wahrheit nicht einmal so barbarisch umgesprungen wie gewisse moderne Bulletinlügner; ein wenig Gambettastil abgerechnet, passt Alles, was er sagt, zu dem im Grunde Wenigen, was wir aus der Bibel über Moab wissen. Es kann auch jedem verständigen Leser der BB. der Könige nicht entgehen, dass der israelitische Referent über jenen Feldzug, 2 Reg. c. 3, mit welchem wir es hier zu thun haben, ziemlich kleinlaut sich vernehmen lässt: Ja! Wenn Dr. Geiger vermuthet, es sei von Anfang an an dieser Siegessäule des Königs Mesa etwas abgestossen gewesen, so will uns bedünken, es sei am Schlusse von 2 Reg. c. 3 auch etwas abgestossen und wer was von altem Stil verstehe, wisse ungefähr, wie er sich zu helfen habe Ist doch das fragliche Capitel interessant genug! Mir will scheinen, der consultirte Prophet sei nicht bloss über den abgöttischen König Israels verstimmt, den er hier in Gesellschaft eines frommen Alliirten erblickt, sondern auch, wenn es auch nicht gesagt ist, über den zweideutigen Bundesgenossen vom Gebirg Seïr; diese Composition der neuen Allianz mag dem verständigen Elisa sonderbar genug vorgekommen sein; denn wie Edom sonst zu Juda stand, kann man am besten aus dem Benehmen der wilden Bergler am „Tage Jerusalems" ersehen, hinsichtlich dessen wir an Ps. 137 ein unanfechtbares Zeugniss besitzen. Der Prophet muss sich desshalb durch Saitenspiel in bessere Stimmung bringen lassen, und wie das ihm halb abgezwungene Orakel, so ist auch der Erfolg. Zwar werden auch die Moabiter geschlagen und ihr Land nach allen Regeln asiatischer Zerstörungskunst verwüstet; auch gelingt es dem in die Stadt Eingesperrten keineswegs, den eisernen Cernirungsgürtel zu sprengen: die Häupter der Edomiter, bei welchen es Mesa mit einer Handvoll Kerntruppen versucht, — wahrscheinlich glaubend, bei den sonstigen Erbfeinden Juda's werde es am ehesten gehen, — sie benehmen sich heute wenigstens noch nicht ischariotenmässig; aber als der verzweifelte — ich hätte bald gesagt — Pariser zum letzten Mittel greift und seinen erstgeborenen Sohn und Thronfolger seinem Kamos abschlachtet, da werden seine Unterthanen gedacht haben: Ja! Wenn unser König ein solches Opfer bringt, so spannen wir auch den letzten Lebensnerv an, um nicht so schändlich zu fallen; mit andern Worten, sie werden wüthend ausgefallen sein und die bisher siegreichen Alliirten geschlagen und schliesslich doch noch heimgejagt haben; wer weiss, ob die zweideutigen Bergler vom Seir diesmal nicht gerade diejenigen gewesen sind, die zuerst Fersengeld gaben! So ergänzen wir uns, da einmal Conjecturalkritik geübt werden muss, den israelitischen Schlachtenbericht: wer etwas von kriegsgeschichtlichem Stil der alten Hebräer versteht, dem muss man nicht lange sagen, was „Zorn Jahve's" in solchem Zusammenhange bedeuten wolle, und Jos. 9, 20 gibt zu 2 Reg. 3, 27 eine schöne Erläuterung.

Es ist auch ganz in der Ordnung, wenn der arme König in seiner Inschrift sich nicht rühmen mag, wie er seinen eigenen Sohn auf der Stadtmauer abgeschlachtet habe; die armen Beduinen, welche vor Muhammed aus Furcht vor Hungersnoth ihre neugeborenen Kinder vergruben, wenn es Töchter waren, werden auch nicht hiermit geprahlt haben! Was aber die Ruhmredigkeit betrifft, welche in der Inschrift verschiedentlich sich kundgibt, so hat von Anderem abgesehen, Hr. Kämpf auch ganz gut an Nehemia's Hervorhebung seiner eigenen Leistungen erinnert, und wenn er scharfsinnig meint, das verrathe persischen Einfluss, so finden wir solchen Hinweis nicht einmal nöthig; denn die Zeiten sind vorbei, in welchen man den berühmten 18. Psalm seiner Aechtheit wegen anzugreifen wagte, weil David dort sich selbst lobe. Einer, der die Harfe auch zu schlagen verstand, meinte noch in unserm Jahrhundert: „Nur die Lumpe sind bescheiden!" Der brave Sohn Isai's, gazellenflink und bergleuenstark, freute sich *κύδεϊ γαίων* „der That!"

Doch statt des Lesers Neugierde stets aufs Neue zu spannen, thun wir am besten, wir theilen ihm gleich Dr. Kämpf's Uebersetzung der Inschrift in pleno mit, da sie bei der Wichtigkeit der Sache nicht zu viel Raum wegnimmt. Sie lautet also:

„Ich, Mesa, Sohn des Kamos — Astor, Königs von Moab, aus Dibon. Mein Vater war König über Moab 30 Jahre, und ich wurde König nach meinem Vater. Und ich errichtete diese Anhöhe (Altar) dem Kamos auf dem Kahlberg, an der Stätte der Rettung, denn er rettete mich von allen Königen (oder: aus allen Zufällen) und liess mich meine Lust schauen an allen meinen Feinden. Aufstand (der Sohn Isaïs) der König von Israel und unterdrückte Moab viele Tage; denn Kamos zürnte seinem Lande. — Es trat an seine Stelle sein Sohn; da sprach auch dieser: Ich will Moab unterdrücken in den Tagen meiner Herrschaft!" — Aber ich sah meine Lust an ihm und seinem Hause, und auch Israel geht zu Grunde auf immerdar. —

„Es nahm Omri Besitz von der Stadt Mehedaba und sass darin bis an seinen Sterbetag, und nach ihm sein Sohn, zusammen 40 Jahre. Doch Kamos brachte sie zurück in meinen Tagen. Ich baute Baal Meon und führte darin einen Thurm auf; ich baute auch Kirjataim."

„Und die Männer von (aus dem Stamme) Gad wohnten in diesem Lande seit der Vorzeit. Da baute sich der König von Israel Kir. Ich aber kämpfte gegen Kir und eroberte es. Da erwürgte ich alle Personen in Kir, zum Wohlgefallen dem Kamos und Moab. Ich kehrte von dort zurück, nachdem ich die Beute gesammelt — diese legte ich vor Kamos nieder in Kiriath. Dorthin versetzte ich Männer aus Schiran und Männer aus Zereth Schacharath. Darauf sprach Kamos zu mir: „Gehe, greife Nebo an gegen Israel!" Ich ging so fort in der Nacht und kämpfte wider sie, vom Hervorbrechen des Frühroths bis zum Mittag, und ich eroberte sie und erwürgte Alles darin — von Mann bis Frau, von Kind bis Säugling, — denn dem Astor-Kamos hatte ich Alles gebannt. Auch nahm ich von dort die Geräthe Jah...'s und legte sie hin vor Kamos. Der König von Israel aber baute Jahaz und sass darin, während er gegen mich kämpfte; doch vertrieb ihn Kamos vor mir. Ich nämlich nahm von Moab 200 Mann, lauter Hauptleute, und führte sie nach Jahaz, um zu zerbrechen das Joch Dibon's. Ich baute auch Korcheh, die Mauern an der Waldseite und die Mauern der Festungswerke; ich baute auch ihre Thore und ich baute ihre Thürme. Ich baute ferner Bet-melech (Königspalast oder Moloch-Tempel), und ich baute die Schleusen der Wasserströmung innerhalb der Stadt. Denn nicht war eine Cisterne innerhalb der Stadt in Korcheh; und so befahl ich allem Volke: Machet euch Jeder eine Cisterne in seinem Hause!" — Ich grub auch den Graben um Korcheh,

nachdem ich Israel vertrieben hatte. Ich baute Aroër und legte an die Strasse am Arnon. Ich baute Beth-Bamath, welches zerstört war; ich baute Bezer, denn mich unterstützten bewaffnete Männer aus Dibôn, da ganz Dibôn (der ganze zur Stadt D. gehörige Kreis) mir unterthänig war. Und ich vervollständigte die Befestigungen in den Städten, die ich hinzufügte zum Lande. Ich baute auch Bet-Gamul und Bet-Diblataim und Bet-Baal-Meon, und führte dorthin jene 200 Mann (die in Jabaz lagen), um in Besitz zu nehmen (oder: um zu bewachen) das Land. Es wohnten nämlich darin (in B. B. M.) die Chawranin (Hauranier) in Sicherheit und bauten..."

„Da sprach zu mir Kamos: „Ziehe hinab und bekriege die Chawranin und greife B. B. Meon an!" Und so zog ich hinab, kämpfte und griff sie an — und Kamos brachte sie zurück in meinen Tagen."

„Und desswegen habe ich diese Anhöhe errichtet dem Kamos auf dem Kahlberge. — Und nun, Volk des Kamos, sei stark und tapfer!"

Mag auch diese Uebersetzung des Hrn. Kämpf das Schicksal aller Uebersetzungen treffen, — die biblischen nicht ausgenommen — dass nämlich Dieser und Jener daran auszusetzen haben wird: so scheint sie uns doch im Allgemeinen der Wahrheit nahe gekommen zu sein. Ist der Hr. Verf. doch bedächtig genug zu Werke gegangen, hat Worte des Originals unpunctirt gelassen, als schwer zu entziffern, und an Klammern und Lücken fehlt es nicht! Hr. Kämpf sagt und klagt selbst S. 36, wie unser fragliches Werk in technischer Beziehung eben kein Meisterstück genannt werden könne: „Bei vorherrschender Prägnanz der einzelnen Buchstaben," sagt er, „so weit ihr Charakter überhaupt kenntlich ist, herrscht doch innerhalb der Wörter und zwischen den Wörtern, wie den Sätzen, eine solche Regellosigkeit und Zerfahrenheit, ein solcher Mangel an Ebenmässigkeit und Gefälligkeit, dass man von der Geschicklichkeit und dem Verständniss des Anfertigers keine hohe Meinung gewinnt. Die Möglichkeit von Irrthümern im Grundtext ist sonach keineswegs ausgeschlossen." Das geben wir gerne zu, und um so ächter erscheint uns die Inschrift. Jedermann weiss, wie es eigentlich mit der Schreibekunst der alten Araber (und die Moabiter sind Araber) in jenen Jahrhunden stand: Seine moabitische Majestät hatte gut befehlen, wenn kein rechter Arbeiter zu finden war! Noch vor Jahren sah ich jenem geplagten Steinhauer zu, welcher nach sorgfältig vorgelegter Zeichnung die hebräischen Bibelsprüche für die neue Synagoge in Lengnau, Ct. Argau, auszumeisseln hatte; alle Tage besuchte ihn ein Rabbiner, und es setzte manchen unhebräischen Fluch ab, bis die Inschriften fertig waren. Um so mehr muss man, nochmals gesagt, darüber sich wundern, dass überhaupt ein solches ächtes Monument aus solchen Zeiten uns erhalten ist! Denn was gäbe der Bibelforscher und Alterthumsfreund nicht für ein ähnliches Denkmal aus dem Lande Edom oder Ammon! Wie entschiede nicht eine einzige Inschrift aus einem alten Dagontempel mit Einem Schlage über das stets noch strittige Volksthum und die Sprache der Philistäer!

Um so dankenswerther sind alle Versuche, um das wenigstens, was uns Gott geboten, allseitig in helles Licht zu setzen; und so wollen wir zum Schlusse bloss noch darauf aufmerksam machen, was etwa noch am meisten zweifelhaft sei und zu erklären übrig.

Vorerst scheint uns das Bürgerrecht der Hauraniten (Z. 31), der alten Bewohner der jetzigen Ebene Sachl Hauran, noch nicht recht gesichert, und wir wollen es einstweilen noch beim alten חרנים bewenden lassen, das alle Erklärer durch Jes. 15, 5 bestätigt gefunden. Wenn ferner Neubauer unter Nöldeke's Zustimmung die Lücken am Ende von Z. 28 und im Anfang von Z. 29 treffend durch מלא.תי כל המל|את ausgefüllt hat,

so bleibt hingegen המכרתת Z. 25 immer noch eine harte Nuss; auch die Etymologie von אמרי p. 22, wonach die Emoriter etwa „Söhne der Wohlredenheit“ würden, schenken wir dem Herrn Verf. gerne. Warum sollten die Emoriter nicht von ihrem hohen Wuchs benannt worden sein, da die klassische Stelle Amos 2, 9 gar nicht anzufechten, sondern für die älteste Geschichte der Ureinwohner Canaans längst als sehr wichtig anerkannt worden ist! Gerade wegen ihres cedernlangen Wuchses gegenüber den untersetzten, zähen Semiten, welche einen Goliat wie ein Meerwunder schildern; gerade desshalb auch sind die Emoriter für Indogermanen zu halten, wenn wir auch nicht von Jarchi wüssten, dass sie den Hermon „Schneeberg“ genannt hätten, שניר, in welchem Worte unser „Schnee“ so sicher steckt als in Jarchi's Erklärung durch טור תלגא das deutsche Wort ‚Talg!“ An אמיר Jes. 17, 6 ist nicht gut vorbeikommen, wenn mir auch so noch die Etymologie von אמרי irgendwo im Indogermanischen und nicht im Semitischen vergraben scheint.

Aber das ist auch Alles, was wir zu tadeln wüssten, und es kommt in keinen Vergleich mit dem Lobenswerthen, welches die schöne Schrift des Hrn Kämpf bietet. So wie die Sachen stehen, muss man zufrieden sein, wenn man auch bei allem Fleiss und Eifer einstweilen noch nicht jede Einzelnheit ins gehörige Licht setzen kann; es steht auch hier Jeder auf den Schultern des Andern. Solche Schriften sind stets sehr anregend und helfen zum Bibelverständniss weiter. Ich glaube nämlich, um nochmals auf 2 Reg. 4, 3 zurückzukommen, wir hätten nun endlich den Schlüssel zu jener bisher noch gar nicht verstandenen Stelle bei Amos (2, 1). Hitzig hat bekanntlich jenes Kreuz der Psalmausleger, Ps. 68, auf 2 Reg. 3 bezogen, welche scharfsinnige Hypothese mit unserer moabitischen Inschrift gar wohl bestehen kann; auch glaube ich, der מנגן, welcher dem armen Elisa so gottvoll aufspielt, dass der vorerst unwillige Seher in gottvolle Stimmung geräth, könnte gern dazu den nicht weniger gottvollen Hymnus gemacht haben: Wie vortrefflich passt nun unsere obige Erklärung des mysteriösen Schlussverses von 2 Reg. 3 zu jener That Moabs, welche der israelitische Seher so zornig rügt, als wäre sie an einem König Israels, und nicht des sonst so verhassten Edoms verübt worden! Nach der Opferung seines Erstgebornen — wir gehen noch einen Schritt weiter als Hitzig — fällt der verzweifelte Scheich Moab's mit aller waffenfähigen Mannschaft aus, die nur in Keriot sich findet, schlägt die bisherigen Sieger, wendet seine Wuth namentlich gegen Edom, von welchem, dem Heiden gleich ihm, er eher erwartet hätte, dass es auf seiner Seite stünde, statt den sonderbaren Jahvemannen zu helfen; er tödtet den König von Edom entweder im Getümmel des Rückzuges, oder schleppt ihn gefangen nach Keriot, gleichviel! Hat er ihn bloss gefangen, so schlachtet er ihn nun mit grausamer Wollust zur Sühne seines eigenen, geschlachteten Kronprinzen ab und mag dann mit seinen Gebeinen angefangen haben, was er wollte; ein Prophetenwort muss man nie zu sehr premiren!

Fürsten von solchem Kaliber auf Maob's Thron konnten wohl eine solche Inschrift anfertigen lassen; wir bemerken dies nur, um die auch von Dr. Kämpf berührten Zweifel niederzuschlagen, ob nämlich der Mesa der Inschrift der gleiche 2 Reg. c. 3 sei. Der Hr. Verf hat nämlich keine einzige der kritischen Fragen vergessen, welche sich hier von selbst aufwerfen; auch macht er hinsichtlich der Hülfsmittel der Erklärung in der Vorrede mit Recht darauf aufmerksam, wie nothwendig es sei, bei solchen Forschungen die einschlägige nachbiblische Literatur, wie Mischnah, Targumim, Midraschim und Talmude in den Kreis der Forschung zu ziehen. Mit welchem Glück Dr.

Kämpf selbst dies gethan, zeigt am besten seine Besprechung der Grabschrift Aschmanezer's (Eschmunazar's), des Königes der Sidonier, welche in einem Anhang (S. 45 ff.) zur moabitischen Inschrift gebracht wird. Es hatte nämlich Hr. Prof. Schlottmann in Halle bei den Worten ראל יבקש בן מנם allerdings das Richtige getroffen, aber, durch den nicht mehr ausreichenden Buxtorf verleitet, sich in den Belegen vergriffen, wie Hr. Kämpf S. 49 schön zeigt. Aber auch die Kenntniss der Bibel haben wir oben nicht umsonst hervorgehoben, wäre es auch nur zweier Stellen wegen gewesen, die wir uns in alle Fälle notiren wollen, nämlich יעמס לנו Ps. 68, 20 (dem Psalm, den Hitzig auf 2 Reg. 3) bezieht und das schöne למה אמיתך 1 Sam. 19, 17, welches der Verf. unter den citirten Belegen zu לם יסגרנם IX, 6 mit Recht vermisst

Hinsichtlich des verzweifelten Tetragrammaton יהוה, welches schon so viele Untersuchungen veranlasst, und das sich auch in der Inschrift findet, wollen wir noch anmerken, dass Dr. Kämpf, nach Massgabe von Ex. 17, 16 u. a., bloss Jah schreibt; Ref. hilft sich einstweilen noch mit der schönen Wiedergebung L'Eternel in der französischen Bibel von Martin und Rocques, und schreibt constant: „der Ewige."

Druckfehler sind uns im Hebräischen und Moabitischen, um so zu reden, keine begegnet, was bei einer solchen Arbeit etwas heissen will; dagegen zu unserer Verwunderung im Deutschen: Lapidarstiel S. 1 und Stiedrinst S. 8. Wir müssen doch auch was zu tadeln haben, und Klappern gehört zum Handwerk; aber wir scheiden in aller Freundschaft vom Hrn. Verf. und wünschen ihm Glück zu weiteren Studien in diesem Fache. Seine Schrift selbst aber empfehlen wir einem Jeden, der die paar harten übriggebliebenen Nüsse noch knacken will; was das Material betrifft, so ist alles Nöthige hier bei einander. Hr. Kämpf gibt uns nämlich S. 37 zuvörderst die Transscription des ersten Facsimile's nach der Lithographie in Ganneau's La stèle de Mesa; dann folgt S. 38 und 39 die Transscription des zweiten vollständigen Facsimile's (nach der Lithographie in Nöldeke's Broschüre); dann kommt S. 40 und 41 die Inschrift mit den Ergänzungen, (letztere befinden sich in eckigen Klammern); darin die oben mitgetheilte deutsche Uebersetzung, und endlich enthält das Schlussblatt noch das Alphabet der Grundschrift. Im letztern fehlt einzig der Buchstabe ט, welcher vielleicht in den verloren gegangenen Stücken enthalten war, da die Inschrift wahrscheinlich das ganze semitische Alphabet in sich geschlossen hat.

Wir sind ein wenig weitläufig geworden; aber die Wichtigkeit der Sache und der überraschende Fund aus solcher Zeit und von einem solchen Nachbarvolk Israels, das mag den grösseren Umfang solcher Anzeige entschuldigen. Man sieht, wir trennten und trennen uns nicht gern von dem interessanten Gegenstand: Ja! Wenn nur die Commentatoren des Pentateuch, mit einziger Ausnahme der vielbearbeiteten Genesis, dem Unterzeichneten nicht noch so viel zu thun übriggelassen hätten, so wollte er nächstens die Schrift des Hrn. Kämpf, wie die Arbeiten der andern Erklärer der Stele Mesa's noch ganz anders studiren; so aber denkt er, es sei nöthig zu löschen, wo es am nächsten brennt —

C. Egli.

van Veen, Hendrik. — Exegetisch — critisch Onderzoek naar 1 Kor. XV, 1—11. Leiden 1870. 8. 186 S.

In Holland hat J W. Straatmann in einer 1862 veröffentlichten Schrift: De realiteit van's Heeren opstanding uit de dooden en hare verdedigers S. 93 Zweifel an der Aechtheit von 1 Kor. 15, 1—11 geäussert, diese

Zweifel auch zu begründen versucht in dem 2. Stück seiner „Kritische studiën over den 1sten Brief van Paulus aan de Korinthiërs“ (Groningen 1865). Erst zu einer Zeit, da Gnostiker die Auferstehung Christi schon verwarfen, soll man von katholischer Seite dieses Stück eingefügt haben, um die Auferstehung Christi als allgemeine apostolische Ueberlieferung, der Zwölf, wie des Heidenapostels, welcher jedoch sehr untergeordnet erscheine, darzustellen.

Die Widerlegung dieser sehr gewagten Behauptung hat nun H. van Veen in einer akademischen Probeschrift unternommen. Nach einer textkritischen Feststellung (S. 6—21) folgt eine genaue Exegese (S. 22—60). Dann wird die Aechtheit der Stelle erwiesen aus äussern Zeugnissen (S. 61—70) und dem Zusammenhang (S. 70—83). Ferner werden die Bedenken gegen die Aechtheit entkräftet (S. 84—146). Den Schluss macht eine Ausführung des geschichtlichen Werthes der Stelle für die Auferstehung Jesu und das Verhältniss des Paulus zu den ältern Aposteln (S. 147—157). Die Vertheidigung der Aechtheit ist ganz überzeugend. Die Auferstehung Jesu fasst van Veen selbst nur so, dass Jesus auferstanden ist für den Glauben der Seinigen und dann von ihnen gesehen ward (S. 149). Und das Verhältniss des Paulus zu den ältern Aposteln soll nur Einheit im Unterschiede gewesen sein.

Ueber das Verhältniss des paulinischen Berichts von den Erscheinungen des Auferstandenen zu den evangelischen Berichten innerhalb und ausserhalb des Kanons ist wohl noch Einiges zu erinnern. Die Stelle 1 Kor. 15, 5—8 macht nun einmal den Eindruck, dass Paulus zwei verschiedene Ueberlieferungen über die Erscheinungen des Auferstandenen mit einander vereinigt hat. Die Erscheinung für die Zwölf, welcher die Erscheinung für Kephas vorhergeht (V. 5), entspricht auffallend der Erscheinung für alle Apostel, welcher die Erscheinung für Jakobus vorhergeht (V. 7). Die Erscheinung für mehr als 500 Brüder auf einmal (V. 6) bildet einen passenden Schluss der Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt, wie Paulus mit der ihm selbst gewordenen Erscheinung (V. 8) die Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt beschliesst. Die erstere Ueberlieferung findet man. bis auf die Schluss-Erscheinung, wieder bei dem paulinischen Lucas (24, 34. 36 f.). Die andre Ueberlieferung schliesst sich, gleichfalls ohne die Schluss-Erscheinung, genau an das Hebräer-Evangelium (S. 17, 31 sq. meiner Ausgabe) an Ist diese Wahrnehmung begründet, so erscheint die Ueberlieferung über die Erscheinungen des Auferstandenen allerdings von Hause aus ziemlich flüssig. Als die älteste schriftliche Aufzeichnung wird aber nicht ein Scholten'scher Proto-Marcus, auf welchen auch van Veen (S. 149) zurückgeht, sondern vielmehr das Hebräer-Evangelium beglaubigt. A. H.

Ewald, H. — Sieben Sendschreiben des neuen Bundes übersetzt und erklärt. Göttingen 1870. 8. XXIV u. 307 S.

Der Hr Verf. übersetzt und erklärt hiermit die letzten 7 Sendschreiben des N. T., welche er noch nicht übersetzt und erklärt hat, 1 Petri, Judae, 2 Petri, Ephes. und die 3 Hirtenbriefe. Die Erklärung der Apostelgeschichte als des einzigen NTlichen Buches, welches er noch nicht durchgängig erklärt hat, soll demnächst folgen. Dann hofft Ewald alle diese einzelnen zur Erklärung der NTlichen Schriften dienenden Bände in Einem grossen zusammenhängenden Werke den Freunden eines erschöpfend gründlichen Verständnisses und einer fruchtbaren Anwendung der Bibel überreichen zu können.

In der gegenwärtigen Vorrede hat Fürst Bismark von seinem theologischen Hauptgegner etwas mehr Ruhe als bisher. Hauptsächlich geht es jetzt über den Protestantenverein her, zu dessen eifrigsten Verfechtern Ewald ursprünglich gehörte, als über einen kirchlichen Nationalverein. „Es ist die

Schule des Protestantenvereines, wie er seit den Bluttagen des J. 1866 sich unter uns enthüllen, wie er vor allem über Berlin herrschend werden und von ihm aus seine weiteren Zwecke erreichen will.“ Was Schenkel's Zeitschrift über Ewald's vorige NTliche Schrift gesagt hat, „ist in jedem Worte so frech und schamlos, so lügenhaft und (um mit der Bibel zu reden) rein teufelisch, dass von einem christlichen Geiste und Sinne darin auch nicht der geringste Anhauch mehr zu fühlen ist.“ Auch was der Unterz. (in dieser Zeitschr XIV, 1, S. 159 f.) über die genannte Schrift gesagt hat, zeigt nur „die vollkommen niederträchtige Art, wie Hilgenfeld — über mein politisches Wirken urtheilt.“ Ich meine nicht ein Wort zu viel gesagt zu haben. Genug von dieser Vorrede!

1 Petri bezeichnet Ewald als „Petrus Sendschreiben.“ Während der Neronischen Christenverfolgung liess Petrus in Rom (Babylon) dieses Sendschreiben an die Christen von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien, Bithynien, ergehen, um dieselben zu belehren, wie die Christenheit sich zu stellen habe, wenn die gesammte Macht der Welt sich gegen sie erhebt, und deren Verfolgungen bereits gegen sie wüthen. Die Grundgedanken seiner christlichen Einsicht über diese neueste und schwierigste christliche Frage gab Petrus dem Silvanus an, welchem er dann die Ausführung in der besten griechischen Sprache überliess. Das Sendschreiben an die genannten Gemeinden wurde auch so abgefasst, dass es, ohne auf ihre örtlichen und persönlichen Verhältnisse näher einzugehen, rein die grosse christliche Sache selbst erläuterte, deren Dunkel damals zerstreut werden musste, also ebenso leicht von allen Heidenchristen gelesen und angewandt werden konnte. Aber Ewald hat es auch nicht mit einem einzigen Grunde erwiesen, dass schon unter Nero die gesammte heidnische Weltmacht selbst sich zum ersten Male mit solcher Erbitterung gegen die ganze weite Christenheit und die gewaltigen Haufen der Heidenchristen selbst gewandt hat (S. 5). Das ist nach allen Zeugnissen der Geschichte, wie längst nachgewiessen ist, erst unter Trajan geschehen. Dass in 1 Petri der Jakobusbrief benutzt ist, kann er selbst nicht leugnen. Und die Gründe, welche uns nöthigen, den Jakobusbrief erst nach der Zerstörung Jerusalem's ich meine, unter Domitian, anzusetzen, hat er in keiner Weise entkräftet (auch S. 304 nicht). Das Sendschreiben soll bei dem Hinabsteigen Christi in die Unterwelt 3, 19 f. 4, 6 auch schon eine christliche Schrift benutzt haben, „in welcher die ersten Begriffe und Ahnungen über des wie keiner Unsterblichen Thaten und Wirkungen in der dunkeln Zwischenzeit zwischen seinem Tode und Hinabgang in die Unterwelt und seiner Auferstehung mit den leuchtendsten Farben schöpferisch vorgezeichnet waren, so treffend und so mit den tiefsten christlichen Erkenntnissen übereinstimmend, dass auch ein Apostel ihren Grundgedanken sich aneignen konnte.“ Endlich soll das Sendschreiben auch mit einigen alten Schreibfehlern auf uns gekommen sein. 1 Petri 4, 14 sollen wir lesen: *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης, καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα*, ὃ (fehlt in allen Zeugen) *ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται, κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται.* Die Stelle ist allerdings schwierig, aber auf solche Weise schwerlich geheilt. 1 Petri 5, 6. 7 ist es vollends unnöthig, wenn Ewald das Lachmann'sche *ἐπισκοπῆς* aus dem Schluss v. 6 in den Schluss v. 7 versetzt.

Den Brief des Judas bezieht Ewald ganz richtig auf gnostische Erscheinungen, will ihn aber doch nicht später als etwa 10 Jahre nach Jerusalem's Zerstörung ansetzen, ohne das Dasein von Gnostikern schon zu dieser Zeit irgend nachzuweisen.

Den zweiten Petrus-Brief lässt Ewald etwa 10—20 Jahre später gegen

noch gefährlichere Fortschritte der gnostischen Richtung geschrieben sein. Diesen Brief stellt also auch Ewald, wenn auch in verblümter Weise (S. 108 f.), als untergeschoben dar.

Den Brief an die Ephesier bezeichnet Ewald als „das Sendschreiben an die Heidenchristen." Der Verfasser, welcher schon im ersten Jahrzehend nach Jerusalem's Zerstörung die Rolle des Paulus annahm, um die Hoheit und Herrlichkeit der Gemeinde (Kirche), ihr Verhältniss zu Christus und ihr ganzes Wesen darzulegen, liess in der Zuschrift 1, 1 einen offenen Raum für die einzelnen Gemeinden, damit er dann, wie das Bedürfniss es fordere, ausgefüllt werde. Seit der Mitte des 2. Jahrh. kam die Ausfüllung „in Ephesus" auf. Der Brief fällt gewiss in eine beträchtlich spätere Zeit. Schon Eph. 4, 8 nimmt Ewald das Stück eines christlichen Kirchenliedes wahr, ebenso 5, 14, wo er (S. 199) es jedoch ganz unterlässt, auf anderweitige Anführungen derselben Worte (vgl. meinen Messias Iudaeorum p. LXVI) hinzuweisen.

Die drei Hirtenbriefe (an Timotheus und Titus) kann Ewald nicht auf Paulus selbst zurückführen. Derselbe erkennt hier eine Berücksichtung des Treibens der Gnostiker vollkommen an. Nur darin weicht Ewald von Baur zu, dass er diese Briefe immer noch dem ersten christlichen Jahrhundert baweis't, freilich ohne das Dasein von Gnostikern zu dieser Zeit irgend zu erweisen. Auch soll der Verfasser einige kurze Handschreiben von Paulus an Timotheus und Titus benutzt und frei verwerthet haben (S. 228). Ein Kirchenlied fehlt auch hier nicht (1 Tim 3, 16). 1 Tim. 6, 18 soll ἀγαθοεργεῖν ein störender Schreibfehler sein.

Von den 7 Briefen, welche er übersetzt und erklärt, lässt Ewald also nicht weniger als 5 geradezu untergeschoben sein, was auf alle Fälle besser im zweiten, als schon im ersten Jahrhundert geschehen konnte. Und was bürgt uns dafür, dass dieselbe Unterschiebung nicht auch schon in 1 Petri und dem Judas-Briefe stattfindet? Ewald's Gründe sind keineswegs überzeugend. Erschöpfend ist auch die Erklärung auf keinen Fall. Einzelne gute Einfälle und Bemerkungen wollen wir nicht leugnen. A. H.

Gess, Wolfg. Friedrich, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel. Erste Abtheilung Christi Selbstzeugniss. A. u. d. T. Christi Zeugniss von seiner Person und seinem Werk nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Basel 1870. 8. XXIII u. 353 S.

Als die Verlagshandlung vor einigen Jahren eine zweite Auflage von des Verf.'s 1856 erschienener Lehre von der Person Christi verlangte, erachtete Gess, dessen Abhandlungen über Christi Sühnung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie" 1857—1859 bei Manchen freundliche Aufnahme gefunden hatten, für besser, die Lehre vom Werke zu verbinden mit der von der Person. Wegen dieser Hereinziehung des Werkes Christi kann Gess das jetzige Buch, welches er der theologischen Facultät in Basel zur Bezeugung seines Danks für die vor 6 Jahren von ihr empfangene theologische Doctorwürde widmet, nicht eine zweite Auflage des ersten nennen. Die erste Abtheilung legt Christi Selbstzeugniss dar. Zwei Abtheilungen stehen uns noch bevor, eine zweite über das apostolische Zeugniss, eine dritte wird die dogmatische Verarbeitung der biblisch-theologischen Ergebnisse sich zur Aufgabe stellen.

Bei dem Selbstzeugniss Christi war Gess früher mit kaum drei Bogen ausgekommen; jetzt schien es ihm nothwendig, diesem (9ten) Capitel S. 299—338) den geschichtlichen Entwickelungsgang der Zeugnisse Christi in

8 Capiteln (S. 1—299) vorauszuschicken. Dabei wird aus dem vierten Evangelium in gleicher Weise wie aus den drei ersten geschöpft. Denn Hrn. Gess hat die erneuerte Versenkung in die Evangelien die Ueberzeugung nur bestärkt, dass es nicht Kritik und Geistesfreiheit, sondern Befangenheit ist, wenn man das vierte nicht als lautere Quelle geschichtlicher Erkenntniss gelten lässt. Sind die Gründe dieser Ueberzeugung hauptsächlich im 9. Capitel dargelegt, so haben doch auch die ersten 8 Capitel reichliche Veranlassung geboten, darauf hinzuweisen, „wie innig die Harmonie dessen ist, was die synoptischen, und was das johanneische Evangelium erzählt, wie sehr der Inhalt des vierten durch den Inhalt der drei bestätigt, gefordert wird und umgekehrt."

Die Harmonie des synoptischen Christus mit dem johanneischen erscheint allerdings sehr innig, wenn jener nicht weniger als dieser göttliche Wesensgleichheit, dieser nicht weniger als jener menschliche Wesensgleichheit von sich aussagt. Lesen wir doch Matth. 11, 27 das Christuswort: „Niemand erkennt den Sohn als der Vater, noch den Vater als der Sohn und wem ihn der Sohn offenbaren will." Da Hr. Gess von meinen Arbeiten überhaupt nirgends Kenntniss nimmt, stört ihn alles das nicht, was ich über diese Stelle bemerkt habe (Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's u. s. w. S. 201 f., in den theol. Jahrbb. 1853. S. 315 f., Evangelien S. 76, in dieser Zeitschr. 1868, S. 406 f.). Getrost bringt er (S. 42. 44) hier die Uebermenschlichkeit des Wesens Jesu heraus. In der Deutung des Gleichnisses Mt. 13, 37 f. erklärt Jesus das Königreich Gottes für sein und spricht von „seinen" Engeln. Da kann nur der böse Wille der Kritik dem synoptischen Christus das Bewusstsein übermenschlichen Wesens absprechen (S. 53). Mt. 18, 20 sagt Jesus: „Wo aber Zwei oder Drei versammelt sind auf meinen Namen hin, da bin ich in ihrer Mitte." Genug für Hrn. Gess (S. 111 f.), hier die Entdeckung zu machen: „Jesu Gegenwart ist Gottes Schechinah," womit wir allerdings auf dem besten Wege zu der altlutherischen Ubiquitätslehre sind. Ein Mensch, meint er, könne doch nicht berufen werden, die Gegenwart Gottes für die Gemeinde zu sein. Am glänzendsten zeigt sich die Auslegungskunst des Hrn. Gess (S. 112 f.) bei dem reichen Jüngling. Da lehnt Jesus wenigstens bei Mc. 10, 18. Luc. 18, 19 die Anrede „guter Meister" von sich mit den Worten ab: „Niemand ist gut ausser Einer, Gott." Unsereiner versteht diesen Ausspruch arglos so, dass Jesus die Güte, welche Gott allein hat, sich selbst abspricht, also sich als Menschen dem vollkommenen Gotte unterordnet. Gess findet dagegen, dass Jesus das Lob des Gutseins nur in dem von dem Jüngling gemeinten Sinne ablehnt. „Der Jüngling, die Brust voll Begeisterung, behandelt Jesum als einen solchen Ausbund von Gerechtigkeit, wie er selbst jetzt einer werden will. Welch treffliche Medicin, wenn nun eben der Mann, welchem er auf dem Wege einer übergesetzlichen Vollkommenheit nachgehen will, Gott als den einzig guten preis't!" Medicin scheint diese Exegese für alles zu haben, eine wahre *πανάκεια*! Mt. 20, 23 sagt Jesus: „das Sitzen aber zu meiner Rechten und zu meiner Linken ist nicht mein zu geben, sondern wem es bereitet ist von meinem Vater." Das hat unsere ungewitzte Auslegung so verstanden, dass Jesus wirklich zwischen seinen und des Vaters Rechten eine Grenzlinie zieht. Gess (S. 117) findet hier nur den Sinn: „Nicht nach Gunst (wie die beiden Junger wollten), sondern nach den Regeln der Gerechtigkeit, die der Vater von Uran festgestellt, muss die Zutheilung geschehen." Mc. 12, 32 sagt Jesus: „über jenen Tag aber und (jene) Stunde weiss Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, nur der Vater." Da kann Gess (S. 139) bemerken, dass Jesus sich den Engeln überordnet, was die Parallelstelle Mt. 24, 36 keineswegs besagt.

Aber auch bei Marcus unterscheidet sich ja Jesus von der Allwissenheit Gottes Selbst Gess (S. 140 f.) kann es nicht in Abrede stellen, dass Jesus bekennt, Zeit und Stunde nicht zu wissen. „Unvermögend, die Zeiten zu messen, welche zwischen Jerusalems Zerstörung und seiner Parusie in der Mitte liegen, muss er sich begnügen mit ihrer Charakterisirung als Heidenzeiten“ (Luc. 21, 24). Bei dem Seelenkampfe Mt. 26, 38 f. muss auch Gess (S. 176) Jesum ein menschliches Grauen empfinden lassen vor dem Tode, und zwar durch Sünderhände. Endlich Mt. 27, 46 lässt Jesum verscheiden mit dem Ausrufe: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Da sagt selbst Gess (S. 195 f.): „In keiner Weise hatte Jesus seinen Gott verlassen, gerade darum befremdet es ihn so, dass er sich von Gott verlassen fühlt.“ Die Wellen der Angst haben die Klarheit der frühern Erkenntniss bedeckt. So bedecken jetzt die Wogen des Schmerzgefühls die Klarheit der Erkenntniss von dem Zweck, den Gott bei diesem Verlassen hat. Ein merkwürdiges Kennzeichen, wie völlig Jesus ein Mensch war: die Affecte der Seele fluthen über die Gedanken des Geistes hin. Freilich nur auf kurze Zeit. Eben wie die Wasserwellen über den kraftvollen Schwimmer.“ Das ist ja ziemlich der Agnoëtismus, welchen schon die alte Kirche als gefährlich für die Gottmenschheit des Erlösers verworfen hat. Da halte jemand bei dem synoptischen Christus noch die göttliche Wesensgleichheit fest.

Sehen wir zu, wie es mit der menschlichen Wesensgleichheit des johanneischen Christus steht. Joh. 11, 41 hebt Jesus vor der Auferweckung des Lazarus die Augen nach oben. Da bemerkt Gess (S. 105) von vorn herein das Gepräge der Menschenart; „er theilt unser Bedürfniss, den Himmel als Gottes Wohnung anzuschauen“ Aber der johanneische Christus bittet ja den Vater gar nicht nach Menschenart um Erhörung, sondern er dankt gleich, dass der Vater ihn erhört hat, er drückt die Gewissheit aus, dass Gott ihn immer erhört, und will das alles überhaupt nur gesagt haben um des umstehenden Volks willen. Ist das „Menschenart?“ Joh. 12, 27 f. bietet eine Berührung mit dem synoptischen Seelenkampfe dar; aber was für eine? Gess (S. 126 f.) sagt: die Befangenheit gegen das Evangelium Johannis müsse gross sein, wenn jemand diese Erzählung lesen und dann bei dem Satze bleiben kann, in dem johanneischen Christus schlage kein menschliches Herz. Allerdings sagt auch der johanneische Christus: „jetzt ist meine Seele erschüttert.“ Aber er fährt eben nicht, wie der synoptische Christus, fort mit der Bitte um Rettung aus dieser Stunde, sondern er richtet, wie Gess selbst sagt, an sich die laute Frage, ob er den Vater um Rettung aus dieser Stunde des Zagens bitten soll, und er unterdrückt die Bitte durch Rücksicht auf den ihm verordneten Lauf. Solche Unterdrückung einer gewaltigen Seelenregung ist mindestens nicht gewöhnliche Menschenart und weis't, wie es auch bei der Auferweckung des Lazarus der Fall ist, auf die Unterordnung der Menschheit unter die Gottheit in dem johanneischen Christus hin. Darüber führt uns auch seine innere Erschütterung Joh. 13, 21, als er bei dem letzten Mahle den Verräther bezeichnet, gar nicht hinaus. Eine reine menschliche Wesensgleichheit kommt keineswegs heraus.

Da Hr. D. Gess meinen Forschungen, welche sich doch über alle hierher gehörenden Fragen erstreckt haben, eben nirgends die Ehre einer Erwähnung erweis't, kann ich es um so ruhiger mit ansehen, wenn er im 7. Capitel (S. 208 - 247) ein grossartiges Gericht über anderweitige Auffassungen der Zeugnisse Jesu von sich als dem Sohne des Menschen und dem Sohne Gottes, von seinem Sterben und Wiederkommen hält. Fern vom Schusse sehe ich hier alle, nur einigermassen freisinnigen Theologen, auch Keim, Weizsäcker und Beyschlag zurechtgewiesen. Das 8. Capitel (S. 247

—299) sucht, immer noch in lebhaftem Gefechte gegen freier gesinnte Theologen, einen Stufengang in Jesu Selbstbezeugung nachzuweisen. Von Anfang seines Wirkens hat Jesus gewusst, dass sein Wirken im Erleiden gewaltsamer Tödtung ende, und dass ihm ein zweites Kommen zum Richten der Welt und Retten der Seinen beschieden sei. Aber erst seit dem Bekenntniss des Petrus hat er das nach und nach ausdrücklich gesagt. Nur über das Verhalten zum Gesetz soll Jesus den Jüngern keine klar bestimmte Vorschrift gegeben haben. Wer nun, mit Gess (S. VIII) zu reden, den Genuss gehabt hat, dieser Entwicklung zuzuschauen, erhält im 9. Capitel (S. 299—338) noch eine Rechtfertigung der Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangeliums, im 10. Capitel (S. 338—355) einen Rückblick vom Selbstzeugniss Christi auf das Zeugniss des Täufers von Christus. Der alte Apollinaris von Laodicea wird wohl wenig einzuwenden haben, wenn Gess (S. 338) von Christo sagt: „Er ist aber der Mensch von göttlicher Wesenheit, weil er vom Himmel kam, wo er in Herrlichkeit beim Vater war, ungeworden, in steter Sichselbstgleichheit." So viel hat Gess wohl vom Baume der Erkenntniss gekostet, dass er bei dem Monatstage des Todes Jesu die Harmonie der synoptischen Evangelien und des johanneischen preisgiebt (S. 318 f.). Aber die eschatologischen Christus-Reden der Synoptiker weiss er (S. 166 f.) mit den johanneischen Abschiedsreden bestens zu vereinigen, die nahe Wiederkunft Christi Mt. 10, 23. 16, 28 auf sein Kommen zur Zerstörung Jerusalems zu deuten (S. 181). Und wenn Jesus Mt. 15, 24. 26 dem heidnischen Weibe die Bitte rund abschlägt, so soll das scheinbare Nein, wie die Frau aus dem Ton der Stimme und dem Blick des Auges deutlich genug vernehmen konnte, in der That ein Ja gewesen sein (S. 272). Und ein Theolog, welcher sich solche Freiheiten herausnimmt, schlägt (S. 246) die Hände zusammen über die Subjectivität der Kritik! Eine weitere Blumenlese aus diesem Buche sei geneigten Lesern überlassen! A. H.

Roensch, Hermann. — Das Neue Testament Tertullian's. Aus den Schriften des Letzteren möglichst vollständig reconstruirt, mit Einleitungen und Anmerkungen textkritischen und sprachlichen Inhalts. Leipzig 1871. 8. VIII und 731 S.

Der durch manche schätzbare Arbeiten in dieser und andern theologischen Zeitschriften wie durch sein gründliches Buch: „Itala und Vulgata (Marburg und Leipz. 1869) rühmlich bekannte Verfasser hat nun die dornige und dankenswerthe Aufgabe unternommen, das Neue Testament Tertullian's urkundlich zusammenzustellen. Hätten wir nur auch über andre lateinische und griechische Kirchenväter ebenso zuverlässige Arbeiten! Dann würden wir, wie schon Griesbach urtheilte, dem ursprünglichen Textbestande des Neuen Testaments beträchtlich näher gekommen sein.

Die Vorbemerkungen geben I. biographische Notizen über Tertullian (S. 1—10), behandeln dann II. Tertullian's Schriften (S. 10—34), III. Tertullian's biblische Citate (S. 35—44), deren Wichtigkeit für die Textkritik des N. T. Lachmann ausdrücklich anerkannte, ohne sich selbst an Tertullian zu wagen. Roensch wagt sich an diesen Kirchenvater, dessen Neues Testament er uns mit gewohnter Sorgfalt zusammenstellt (S. 45—574), nachdem er in der Einleitung (S. 47—50) die Bezeichnungen der Bibel und ihrer Theile bei Tertullian, die Eintheilung und den Bestand nach den einzelnen Büchern behandelt hat. Die erste Columne enthält überall die directen Citate, die zweite dagegen die indirecten Anführungen. Der erste Haupttheil ist das Evangelicum instrumentum (S. 50—290). Der zweite Haupttheil enthält die Apostolica instrumenta, nämlich I. das Instrumentum Actorum, II. das Instru-

mentum Pauli, aus 13 Briefen bestehend, III. das Instrumentum Ioannis, enthaltend die Apokalypse und den ersten Brief des Johannes, endlich IV. einen Anhang von 4 Briefen, einem Briefe des Petrus (1 Petri), dem Briefe des Barnabas an die Hebräer, dem des Judas und dem (zweiten) des Johannes. Von Volkmar (in Credner's Geschichte des NTlichen Kanon, S. 364 f.) weicht Rönsch nur darin ab, dass er 1 Petri und 2 Joh. unbedenklich zu dem Anhange dieses Neuen Test. rechnet. Gern hätten wir noch den Hirten des Hermas, welchen der vormontanistische Tertullian (de oratione 12 oder 16) noch nicht wie später (de pudic. 10. 20) verwarf, und die Barnabae epistola catholica, welche er doch kennt (adv. Marcion. III, 7 adv. Iud. 14), ausdrücklich hinzugerechnet gesehen.

Die Anmerkungen zu Tertullian's NTlichen Citaten (S. 575—726) geben schliesslich die textkritische Ausbeute durch Vergleichung mit den Lesarten griechischer und lateinischer Handschriften nebst sprachlichen Bemerkungen. Von dem Lucas-Evangelium an musste die Textvergleichung des Raumes wegen auf das unumgänglich Nothwendige beschränkt werden Bei dem Lucas-Evangelium hat Rönsch (S. 632 f.) den Bestand des Evangelium Marcion's lediglich nach Volkmar's „Evang. Marcion's" angegeben, ohne auf des Unterz. mitunter berichtigende Bemerkungen (Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung, theol. Jahrbb. 1853, S. 192 f.) Rücksicht zu nehmen. So wird denn bemerkt, das Luc. 10, 22 Marcion gelesen habe τίς ἐστιν ὁ πατὴρ und τίς ἐστιν ὁ υἱός, wogegen er τὸν πατέρα und τὸν υἱὸν gelesen hat. Ueber die etwas abweichende Wiederholung dieses Verses bei Tertullian adv. Marcion. IV, 25 hat Rönsch sich gar nicht näher erklärt. Mir scheint Tertullian seine anfangs ungenauere Angabe sofort selbst berichtigt zu haben. Luc. 17, 2 hätte nicht mit Volkmar εἰ μὴ (statt οὐ) ἐγεννήθη als Lesart Marcion's bezeichnet werden sollen. Nicht erst Luc. 17, 18, sondern schon 17, 14 las Marcion ὅτι πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν κτλ. aus Luc. 4, 26. Die Stelle Luc. 18, 19 lautete in Marcion's Text nicht durchweg μή με λέγε ἀγαθόν κτλ., sondern auch τίς ἐστιν ἀγαθός κτλ. Woher denn auch sonst die Frageform bei Tertullian adv. Marcion. IV, 36? Habe ich in dieser Hinsicht ein paar Ausstellungen, welche der musterhaften Gründlichkeit des Ganzen keinen Eintrag thun, zu machen: so bin ich dem Hrn. Verf. noch besonders dafür dankbar, dass er (S. 713) bei 2 Thess. 1, 4 gelegentlich in 4 Ezr. 6, 25 lat. die unmittelbare Uebersetzung aus dem Griechischen bemerkt, und von exegetischem Werthe ist seine Erklärung der stigmata Christi Gal. 6, 17 aus dem römischen Militärwesen.

Beiläufig kann ich hier wohl auch eine neue Berichtigung erwähnen, welche ich dem gelehrten Diakonus verdanke. Nämlich in der altlateinischen Uebersetzung des Barnabas c. 16 (S. 287, 22 meiner Ausgabe in dieser Zeitschr. 1871. II) ist beizubehalten: adolationibus (= adulationibus) idolorum für εἰδωλολατρείας, vgl. Rönsch Itala und Vulg. S. 464. A. H.

R. Rothe, Theologische Ethik, III. und IV. Band. 2. Aufl. Wittenberg, H. Kölling 1870. 8. XV. 526 und 399 S.

Man muss es dem Herausgeber dieser Bände, Hrn. Prof. Holtzmann, sehr zu Dank wissen, dass er sich mit so grosser Sorgfalt der Aufgabe unterzogen hat, alle vorhandenen Materialien gewissenhaft zu verwerthen und die zerstreuten Bruchstücke so gut es ging, ohne eigenmächtige Aenderungen daran vorzunehmen, in eine leidliche Ordnung zu bringen. Meist bestehen die Abweichungen der neuen Auflage allerdings nur in einzelnen Zusätzen oder veränderten Fassungen einzelner Ausdrücke oder Sätze, welche sich theils in dem Handexemplar des verewigten Verfassers theils in Collegienheften vorfanden. Nur an 2 Puncten ist die Abweichung eine bedeutendere.

Das Auseinandergehen der Familie in die bürgerliche Gesellschaft, womit aus dem Boden der substantiellen Familiensitte das Princip der Particularität der sinnlich-selbstischen Individuen losgelassen wird, die nun nicht mehr durch ansich sittliche Bande (wie die Glieder der Familie), sondern nur durch die Gemeinsamkeit der Interessen zu einem Analogon von sittlicher Gemeinschaft, zum Nothstaat der Gesellschaft zusammengehalten werden: Diese Phase der menschlichen Entwicklungsgeschichte hatte die I. Aufl. unter der Lehre von der sittlichen Gemeinschaft untergebracht, also unter der Darstellung „des höchsten Guts als abstracten Ideals, abgesehen von Sünde und Erlösung." Die II. Aufl. dagegen hat diesen ganzen Abschnitt aus jenem Zusammenhang heraus und unter „das natürliche Sündenverderben" gerückt (§§. 507—511), woraus aber verschiedene Inconvenienzen unvermeidlich folgten. Wenn auch in der Particularität der individuellen Interessen sich das selbstische Böse mannigfach geltend machen mag, so ist doch die ganze Classe von Gemeinschaftsformen, welche zur „bürgerlichen Gesellschaft" gehören, keineswegs ein Erzeugniss des natürlichen Sündenverderbens, sondern ein wesentliches Moment der sittlichen Gemeinschaft, das, wie jedes solches, ansich indifferent, sowohl ein Organ des Bösen als auch des Guten werden kann, letzteres werden soll. Diess ergibt sich auch schon daraus, dass doch auch die II. Aufl. die bürgerliche Gesellschaft als die Naturbasis und gleichsam den Rohstoff für die sittliche Organisation des Staats betrachtet, was auch ganz richtig ist, was aber schlecht dazu stimmen will, dass hier die bürgerliche Gesellschaft als Erzeugniss des natürlichen Sündenverderbens, sonach offenbar als selbst etwas Verderbtes, Nichtseinsollendes erscheint. — Die ganze Verlegenheit dürfte daraus erwachsen sein, dass überhaupt die Unterscheidung zwischen der Darstellung des höchsten Guts „als abstracten Ideals" und der Darstellung seiner „concreten Wirklichkeit mit Bezug auf Sünde und Erlösung" wenig passend ist. In Wahrheit ist unter jenem Titel gar nicht das ideale höchste Gut, die vollendete sittliche Welt geschildert, sondern der ganze reiche Inhalt dieser Abtheilung ist nichts anders als die Naturbasis des höchsten sittlichen Guts oder des Reichs Gottes, wie dieselbe sowohl in der natürlichen sittlichen Organisation des Menschen als in der geschichtlichen sittlichen Organisation der Menschheit bestand und immer wieder besteht; — eine Naturbasis, die eben als solche weder gut noch böse, sondern eben nur die Form ist, welche Gutes und Böses zum Inhalt haben kann, jenes innerhalb des Reichs Gottes zum Inhalt bekommt, dieses ausserhalb desselben in der natürlichen Wirklichkeit zum Inhalt hat. Unter diesen natürlichen Voraussetzungen und Anlagen zum höchsten Gut wären neben andern Gemeinschaftsformen auch die der bürgerlichen Gesellschaft ganz unbedenklich aufzuführen; wogegen sie allerdings zum sittlichen „Ideal" nicht gehören, schon desswegen, weil sie ein untergeordnetes und fürsich betrachtet einseitiges Moment der sittlichen Gemeinschaft darstellen.

Eine andere nicht unwichtige Abweichung der II. Aufl. findet sich in der Hinzufügung des neuen §. 582, welcher die bedenkliche Behauptung der I. Aufl., dass die Kirche allmälich in den Staat aufzugehen habe, dahin restringirt, dass denn doch innerhalb der irdischen Entwicklung die Kirche neben dem Staat immer unentbehrlich bleibe, nur habe sie im Verlauf der normalen Entwicklung der christlichen Welt sich immer mehr auf ihr ursprüngliches Gebiet, den Cultus, und zwar einen möglichst freien und einfachen Cultus zurückzuziehen, den Gegensatz von Clerus und Laien möglichst fliessend zu machen und jedweden auch indirecten Kirchenzwang aufzuheben. Sie soll also, das ist wohl gemeint, immer mehr Alles, was an ihr selbst Welt und weltförmig (politisch) ist, der christlichen Welt, speciell dem Staat als der

christlich-sittlichen Gemeinschaft zurückgeben und sich auf die Pflege des rein Religiösen beschränken; — ein Gedanke, an dem wahrlich Niemand mehr Anstoss nehmen kann, dessen Wahrheit vielmehr für Jeden, der den Entwicklungsgang unserer Zeit versteht, feststeht. Interessant ist ebendort auch noch die weitere Andeutung, dass sich ein „Bund freiwilliger Christen“ neben Kirche und Staat organisiren solle, welcher ausserhalb der einzelnen Staaten sowohl als Kirchen stehend ein freiwilliger Gehülfe beider für ihre christlichen Zwecke, namentlich durch praktische Wirksamkeit sein könnte. Gewiss hätte in unserer Zeit eine solche „christliche Association“ eine herrliche Aufgabe, welche über die engherzigen Grenzen kirchlich-confessioneller Frömmigkeit hinaus, also weitherziger und sittlich wahrer als der Pietismus, zugleich sittlich tiefer und reiner als der Staat, weil nicht bloss sittlich, sondern religiös-sittlich, für Hebung der socialen Zustände wirken würde. Nur solch ein freier christlicher Verein könnte das unfreie, hierarchisch-kirchliche Christenthum entbehrlich und damit sofort auch machtlos machen; denn die eigentliche Macht verlebter Institutionen besteht zuletzt immer nur in ihrer Unentbehrlichkeit wegen Mangels eines entsprechenden Ersatzes.

Derartige Andeutungen lassen es um so schmerzlicher bedauern, dass es dem Verf. nicht noch vergönnt gewesen ist, die Pflichtenlehre entsprechend den Bedürfnissen der Gegenwart und aus seinen eigenen fortgeschrittenen Anschauungen über die kirchliche und politische Weltlage heraus umzuarbeiten. Sicher wäre, wie der Herausgeber mit Recht sagt, manches jetzt anders ausgefallen, als in der I. Aufl. — Einigen Ersatz für das uns jetzt Versagte würden wohl die Freunde des Verewigten bieten können durch sorgfältige Zusammenstellung dessen, was Authentisches in einzelnen Aufsätzen und Reden Rothe's noch vorhanden ist und was geeignet wäre, das Urtheil über seine Stellung zu den Zeitfragen, das noch so vielfach ein unklares und schiefes ist, zu klären. Auch die (schon versprochene) Herausgabe einer Sammlung von Aphorismen Rothe's dürfte in dieser Beziehung, abgesehen von ihrer übrigen Bedeutung, von hohem Werth sein.

Von anderer Art ist das Interesse, welches die unter „Ethica“ in der Vorrede zum IV. Band zusammengestellten Bemerkungen Rothe's bieten. Da sie durchweg aus viel älterer Zeit (vor der I. Herausgabe der „Ethik“) herstammen, so lassen sie manchen Einblick thun in das Werden und Sichwandeln der theologischen Richtung Rothe's überhaupt und seiner Auffassung von der Aufgabe der Ethik insbesondre. Wenn z. B. einmal der Ethik als die einzige Aufgabe gestellt wird: das Verhältniss der göttlichen Gnade zu den Individuen oder die Entwickelung der christlichen Charaktere zu beschreiben: wie eng, wie befangen in der subjectivsten Form christlicher Frömmigkeit (d. h. im Pietismus) erscheint da noch der Gesichtskreis des Mannes, der dann in seiner entwickelten Ethik die ganze Welt des Sittlichen so kühn in seinen Bereich gezogen, so grossartig zu einem Erde und Himmel umfassenden Bau gefügt und damit dieser Wissenschaft neue Bahnen von grösster Tragweite eröffnet hat, welche zu gehen nur leider freilich die theologischen Ethiker bis daher zum grössten Schaden ihres Einflusses auf die christliche Welt unterlassen haben! O. Pfleiderer.

Zöckler, O., Die Augsburgische Confession als symbolische Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche, historisch und exegetisch untersucht. Frankfurt a. M. 1870. 8. VIII u. 335 S.

Dieses Buch, nach der ausgesprochenen Absicht des Hrn. Verf. bestimmt, in erster Linie Theologie-Studirenden, praktischen Geistlichen und Religions-

lehrern an Gymnasien u. s. w. als Lehrbuch zu dienen, verfolgt zugleich die kirchenpolitische Tendenz, für die Idee einer Conföderativ-Union innerhalb der deutschen Reformationskirche auf Grund der A. C., als des ev. Ur- und Hauptsymbols, Propaganda zu machen. Die Schrift ist daher so angelegt, dass die historische und exegetische Untersuchung der beiden ersten Theile sich zuspitzt in die Schlussbetrachtung eines III. Theils, worin die angezeigte Idee gleichsam als praktisches Ergebniss der ganzen Arbeit recapitulirt und in 12 Thesen fixirt wird.

Wir räumen dem ersten Theile, d. i. der histor. Untersuchung durchaus den Vorzug ein. Es ist dem Verf. hier gelungen, aus dem reichen Schatze der historischen Forschung über die Augustana das Wissenswertheste in prägnanter, für den pädagogischen Zweck, den er im Auge hat, geeigneten Weise herauszustellen. Die einschlagende Literatur von Bedeutung findet sich durchweg berücksichtigt und verzeichnet. Was wir im Einzelnen, besonders zu Art. 10 im histor. wie exeget. Theil zu erinnern haben, behalten wir uns für den Schluss dieser Besprechung vor.

Am II. Theil, welcher den lat. und deutsch. Text der Augustana zugleich mit den wichtigsten Varianten und die exegetische Auslegung enthält, haben wir auszusetzen, dass Verf. zu wenig Rücksicht nimmt auf die einschlägigen Resultate der modernen Dogmatik. So ist z. B. beim Art. von der Rechtfertigung wohl der hengstenberg'schen und der modern-rationalistischen Fassung der Rechtfertigungslehre im Vorbeigehen gedacht, mit keiner Sylbe jedoch der Schleiermacher'schen, Dorner'schen u. s. w. Eine eingehendere Bezugnahme auf die modernen Anschauungen bei allen Artt. wäre gewiss dem pädagogischen Zwecke des Buches nur dienlich gewesen. Ueberhaupt geht beim II Theil der Grad von Unbefangenheit, der im I. Theil uns öfter wohlthuend angemuthet hat, gauz verloren. Doch wir wollen hier nicht rechten mit dem dogmatischen Standpuncte des Verf., vielmehr gern anerkennen, dass man die von ihm sonst innegehaltene Objectivität nur selten bei denen findet, welche so streng wie er auf dem Grunde der sogenannten „reinen" Lehre Luther's stehen.

Es ist nun gewiss eine schöne Idee, wenn der Verf. in der Augustana das Grundsymbol zu besitzen meint für den Aufbau der deutsch-ev. Nationalkirche. Aber es gehört Angesichts der Erfahrungen einer 350 jährigen Geschichte, Angesichts der realen Verhältnisse der Gegenwart ein hoher Grad von Idealismus dazu, um noch ein solches Ideal mit einigem Hoffnungsschimmer auf Verwirklichung zu hegen. Noch weit aussichtsloser als 1561 zu Naumburg erscheint uns heut eine Conföderativ-Union auf Grund der A. C. im Sinne des Verf. Damals gabs doch noch Gemeinden der A. C., wo sind sie heut? Wo ist im ganzen Reich eine Gemeinde, von der man sagen könnte, dass sie eine der invariata adäquate Kirchengemeinschaft bilde? Was verschlägt es heute die deutsche Nation, ob sich ihre evangelischen Theologen über die subtilen Unterschiede der variata und invariata einigen und conföderiren?

Aber diese Theologen selbst, werden nur sie jemals zu gewinnen sein? Hat die bekannte Erklärung des Berliner Kirchentags von 1853 irgendwelchen praktischen Erfolg gehabt? Und wer wird, wenn er Luthardt's Vortrag auf der 2. allg. luth. Conferenz in Leipzig über die Bedeutung der Lehreinheit für die luth. Kirche in der Gegenwart gelesen hat, auf die Gutwilligkeit dieser Partei noch irgendwelche Hoffnung setzen? Was Luthardt dort im 2. Schlusssatze sagt, schliesst ja aufs Entschiedenste die Concession aus, die der Verf. der variata macht, und worauf er seinen ganzen Unionsplan gründet. Es heisst bei Luthardt: „darum verwerfen wir sowohl den Irrthum, welcher die Verschiedenheit der Lehre, als den andern, welcher die Freiheit

bekenntnisswidriger Lehre in der Kirche für berechtigt hält." Die Lehre der variata ist aber bekanntlich vor dem Forum der Concordienformel bekenntniss widrig.

Was übrigens den Unionsplan des Verf. speciell anbelangt, so leidet derselbe vor Allem an einem inneren Widerspruch. Er will eine „ebenso positiv normirte als weitherzig und frei angelegte Verbrüderung des Evangelischen Deutschlands auf Grund des Ur- und Hauptsymbols der deutschen Reformation." Aber lauft das in Wahrheit auf eine weitherzig und frei angelegte Verbrüderung hinaus, wenn der Verf. dem sofort die Cautele anhängt: „d. h. so, dass dem lutherischen Factor der A. C. die gebührende (!) Präponderanz vor dem reformirten officiell und gesetzlich zuerkannt werde?" Ist das nicht eben die alte lutherische Prätension, an welcher seit 1529 alle Unionsversuche gescheitert sind?

Darum ruht der Unionsplan des Verf. auf Voraussetzungen, die von vorn herein undenkbar und unmöglich sind. Wenn zwei Parteien mit einander im Streit liegen, so ist eine friedliche Einigung doch nur im Wege von Compromissen zu erzielen. Jede Partei muss etwas opfern wollen. Für die deutsch-reformirte Kirche soll nun das Opfer kein geringeres sein als: Anerkennung der Präponderanz des lutherischen Factors, sowie praktisch-kirchenrechtliche und cultische Unterordnung unter den mächtigeren Verbündeten, analog der Unterordnung Deutschland's unter Preussen's Führung. Was will nun die lutherische Kirche dagegen opfern oder leisten? Etwas, das mit den Leistungen Preussen's an Deutschland im Entferntesten zu vergleichen wäre? Nein, nichts als die billige Selbstverleugnung, die Deutschreformirten als Kirchenglieder zweiten Ranges aufnehmen zu wollen, deren Gewissen man insofern schont, als man ihnen eine subsidiäre Benutzung der variata zugesteht. Wir meinen: es giebt keine Partei in der Welt, die sich ohne Noth einen so ungleichen Handel gefallen liesse. Man möchte da doch fragen: woher denn nimmt der lutherische Factor überhaupt den Anspruch: officiell und gesetzlich als präponderirend anerkannt werden zu müssen? Hat, was den Schriftgrund belangt, der deutschreformirte Factor mit seiner Hervorhebung der Idee des Persönlichen in Heilsaneignung und Heilsbesitz nicht ebensoviel Berechtigung als der lutherische mit seiner Betonung des objectiven, in den Organen und Sacramenten der Kirche gelegenen Heils? Was aber die historische Entwicklung betrifft, so weiss der Hr. Verf. ja, wie es eine Zeit gegeben, wo die variata in der deutschen Reformationskirche factisch die Präponderanz und Majorität besass, bis es anders wurde durch das gewaltsame Eingreifen der Staatsgewalten, bis z. B. in Chursachsen jene Kämpfe, aus denen die Concordienformel hervorsprang, wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter, eine verhängnissvolle Wendung brachten. Laut der Geschichte trägt die variata den Oelzweig des Friedens, sie ist aus der unionistischen Tendenz Melanchthon's geboren; die invariata aber, deren Glanz der Hr. Verf. keiner Verdunklung aussetzen will, ist befleckt mit dem Blute gerichteter Ketzer der Lutherkirche.

Auffällig übrigens, um dies ausdrücklich zu erwähnen, ist uns erschienen das Betonen der lutherischen Majorität und die herbeigezogene Analogie der Stellung Preussens zu Deutschland. Die Frage nach der thatsächlichen Begründung ganz bei Seite gelassen, ist es ganz unprotestantisch, in Glaubens- und Gewissenssachen der Majorität irgend ein Recht einzuräumen und anderseits würde ja die Anerkennung des Majoritätsprincips auf kirchlichem Gebiet heutzutage die Existenz der Confessionskirche sofort in Frage stellen.

Dies unsre beiläufigen Ansichten über die praktisch-politische Seite des angezeigten Buches. Wir hatten uns aber vorbehalten, auf den historischen Theil zurückzukommen.

Bei aller Objectivität, die wir hier am Verf. anerkennen, haben doch Tendenz und Standpunct hie und da seinen Blick, wie uns scheint, getrübt. Man kann z. B. recht hoch denken von der Augustana, aber das ist doch sicher zu weit gegangen, wenn der Verf. sie S. 5. und 6 „das unerreichte Muster lehrhafter Darlegung der Grundwahrheiten des ev. Glaubens" nennt, „dem an Gediegenheit, Frische und Schönheit seines dogmatischen Lehrinhalts und seiner Composition nichts Aehnliches in der ganzen Literatur des Reformationszeitalters an die Seite zu setzen sei." Was würde Melanchthon sagen zu solch überschwänglichem und unberechtigtem Lob? Wenn man die A. C. ansieht nach ihrer schlichten und knappen Entwicklung des ev. Lehrbegriffs und apologetischen Rechtfertigung der streitigen Artt., ohne dass sie nur die Absicht verräth, eine erschöpfende Darstellung der erneuerten Lehre geben zu wollen, so kann man sie gewiss als ihren Zweck in vorzüglicher Weise erfüllt habend ansehn; aber dass ihr nichts Aehnliches in der ganzen Literatur des Reformationszeitalters an die Seite zu setzen sei, kann man nicht zugeben, den Vergleich z. B. mit einem Schriftstück wie Bullinger's Conf. Helvet. post. hält sie nicht aus.

Ungern vermissen wir in §. 3 die Erwähnung oder versuchte Erklärung der dreiwöchentlichen Unterbrechung des Briefwechsels zwischen Luther und Melanchthon während des Augsburger Reichstags vom 22. Mai bis 13. Juli. Es war das gerade eine wichtige Zeit. Am 22. Mai hatte man Luther'n geschrieben: „in Apologia quotidie multa mutamus." Und inzwischen war der Text der Conf. definitiv festgestellt und unterzeichnet worden. Ich hatte seinerzeit die Vermuthung ausgesprochen, dass von Melanchthon zwar Briefe geschrieben, aber bei der nothwendigen Benutzung jeder wenn auch unzuverlässigen Gelegenheit nicht bestellt worden seien. Freilich eine befriedigende Erklärung ist das nicht. Die Aufhellung dieses Dunkels wäre wünschenswerth.

Die Rettung der gut lutherischen Qualität und Auctorität der A. C. hat besonders hinsichtlich des 10. Art. den Verf. verleitet, seine Augen vor der nackten Wahrheit zu verschliessen. Er lässt sich's hier ganz besonders angelegen sein, die authentische editio princeps Melanchthon's vom Jahre 1530/31 von jedem Makel und Verdacht der papistischen Transsubstantiation reinzuwaschen. Allerdings eine wichtige Frage. Denn ist sie von diesem Vorwurf nicht zu reinigen, so verliert natürlich die invariata den Glanz, den sie in den Augen des genuinen Lutherthums besitzt; denn sie hat dann gerade in demjenigen Art., dem die Hauptschuld der evangelischen Kirchenspaltung zufällt, nicht — die reine Lehre. Da ich den alten Vorwurf neuerdings wiederaufgenommen (vgl. meinen Naumburger Fürstentag und diese Zeitschrift 1870. S. 419 f.), so fühle ich mich aufgefordert, gerade auf diesen Punct näher einzugehen. Ich denke, es wird sich zeigen, dass es dem Hrn. Verf. keineswegs gelungen, meine Zeugnisse zu entkräften.

Ich verbinde die Bemerkungen in §. 6 des histor. Theils mit derjenigen der exegetischen Untersuchung zum 10. Art.

Verf. leugnet aufs Entschiedenste, dass der Ausdruck des deutschen Exemplars: „vnter Gestalt des brots und weins" eine Anerkennung der römischen Transsubstantiationslehre involvire. Nur die lutherische Lehre von der realen leiblichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und ihre mündliche Niessung seitens des Communicanten liege in deutscher wie lateinischer Fassung vor. Der significante Ausdruck im deutschen Exemplar gäbe nur eine Andeutung über das Wie? dieser Gegenwart, nämlich „ihr unmittelbares Gebundensein an die sichtbaren Zeichen der materiellen Factoren des Sacraments." „Gestalt" bezeichne nur den sichtbaren Theil, die äussere Erschei-

nung des Sacraments. Ja selbst die Apologie lehre trotz der bekannten Ausdrücke mutato pane etc. keine Substanzverwandlung im römisch-scholastischen Sinne, sondern nur eine Consubstantiation, d. h. die „sacramentliche Einigung" im Sinne der späteren Concordienformel. Die beiden compromittirlichen Citate in der Apologie bezeugten nichts weiter als die leibliche Präsenz, da die griechische Kirche, auf welche Melanchthon zurückweist, vor 1275 von einer eigentlichen Substanzverwandlung (μετουσίωσις) noch nichts gewusst habe. Es sei daher im Grunde überflüssig gewesen, dass Melanchthon in der Octavausgabe von 1531 die beiden, eine mutatio panis bezeugenden Citate weggelassen Nur Missverstand und Nichtbeachtung des Zusammenhangs habe auf die bezügliche Stelle der Apologie, beziehendlich auf den 10. Art. der A. C. den Verdacht des Sympathisirens mit dem röm. Abendmahlsdogma werfen können. In Wahrheit handle es sich nur um die beiden Kirchen, der römischen wie lutherischen, gemeinsame realistische Fassung dieses Dogmas. Kurz es könne für den Unbefangenen nicht zweifelhaft sein, dass hier nur die Consubstantiation im Sinne der beiden luth. Katechismen, im Sinne der unio sacramentalis der Concordienformel vorliege. Damit hängt zusammen, dass Verf. daran festhält, dass die nachherige Weglassung der verdächtigen Stelle rücksichtlich der Apologie wie der A. C. keine Variirung im dogmatischen Sinne bedeutet habe.

Dagegen nun ist zu sagen: wenn die Ausdrücke „ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat" und „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari" keine Substanzverwandlung im römischen Sinne enthalten sollen, so weiss man in der That nicht mehr, welche anderen Ausdrücke noch übrig wären, um die römische Transsubstantiationslehre auszudrücken. Man müsste sich wundern, dass der sonst so formgewandte Melanchthon, wenn er die römische Transsubstantiationslehre nicht bezeichnen wollte, seine Ausdrücke so unglücklich gewählt hätte, dass er missverstanden werden musste. Ja seine Citate wären dann bedauerliche Missgriffe gewesen. Verf. sagt zwar, die griechische Kirche habe vor dem 2. ökumenischen Concil von Lyon 1275 von einer eigentlichen Substanzverwandlung noch nichts gewusst. Dagegen wissen wir doch, dass es lange vor dieser Zeit griechische Kirchenlehrer gab, von denen die Einen mehr eine Consubstantiation, die andern eine förmliche Verwandlung lehrten. Gerade unter den letzteren befindet sich derjenige, den Melanchthon citirt, Theophylakt, welcher sich z. B. zu Matth. 26, 28 der Ausdrücke μεταποιεῖσθαι und μεταβάλλεσθαι bedient (vgl. Hagenbach, Dogmengesch. S. 478. 4). Warum, fragen wir, citirte Melanchthon, wenn er die Consubstantiation meinte, nicht einen griechischen Schriftsteller dieser Richtung, sondern im Gegentheil Einen, der die Substanzverwandlung mit nackten Worten lehrt?

Ist dies nun richtig, liegt die römische Substanzverwandlungslehre wirklich vor — und wir gedenken es im Weiteren noch schlagend nachzuweisen — dann darf man wohl mit dem Verf. annehmen, dass in den Worten des deutschen Exemplars der A. C. „unter Gestalt des brots und weins," eine Andeutung über das Wie? der Gegenwart gegeben werde, aber freilich nicht im Sinne des Verf., wonach damit nur das unmittelbare Gebundensein an die sichtbaren Zeichen der materiellen Factoren des Sacraments angedeutet werde, sondern consequent im Sinne der römischen Substanzverwandlungslehre, dass nämlich für das Auge des Menschen, welcher durch den Anblik des wircklichen Fleisches und Blutes erschreckt werden würde, nur die Gestalt des Weines und Brodes übrig bleibt.

Es ist gewiss ein Nothbehelf, kein wahrhaft exegetisch-kritisches Verfahren, wenn der Hr. Verf. die übrigen lutherischen Symbole, welche nicht die

Schriften des Autors der Apologie sind, Katechismus, Schmalkald. Artt., Concordienformel zu Hilfe zieht, um die editio princeps im 10. Art. als genuinlutherisch zu retten. Wenn mit selbstverständlichem Rechte der Verf. S 34 die Bedeutung der Apologie dahin präcisirt: „sie ist der erste, umfassendere Commentar, die älteste und authentischste, weil vom Autor selbst herrührende Interpretation des wichtigsten aller reformatorischen Bekenntnisse," so ist doch mehr als sonderbar, wenn ich da, wo ich den Autor durch den Autor selbst interpretiren kann, mir fremde, zu demselben im Gegensatz stehende Autoren zur Aushilfe suche.

Wir werden aber sofort sehen, wie vollkommen die Apologie genügt, um den 10. Art. d. A. C. im rechten Lichte zu interpretiren. Ich adoptire ganz und gar den Vilmar'schen Satz, den Verf. S. 20 anführt: „wie in sämmtlichen Artt., so ist auch in diesem (10.) der lat. Text nicht von dem deutschen, der deutsche nicht von dem lateinischen zu trennen: beide ergänzen und bestimmen sich gegenseitig. Diesmal ist der unbestimmtere lat. Text durch den deutschen näher zu erlautern. Beide aber müssen durch die Apologie als die für authentisch erklärte Interpretation erklärt werden."

Es ist dem nur noch ein Moment von Wichtigkeit hinzuzufügen. Zwischen Augustana und Apologie liegt die römische Confutation, gegen welche die Apologie sich richtet. Die Apologie ist ohne die Confutation gar nicht recht zu verstehen.

Die Confutation, sagt der Verf., habe den 10. Art. bedingter Weise gelten lassen, unter der Voraussetzung nämlich, dass die Gegenwart des ganzen Christus sowohl unter dem Brode als unter dem Weine anerkannt werde. Allein, da hat der Hr. Verf. etwas sehr Wesentliches, etwas, worauf bei unsrer Untersuchung sehr viel ankommt, verschwiegen. Die Confutation nämlich hat neben jenem noch ein zweites Desiderium zum 10. Art. ausgesprochen. Sie sagt von diesem Art. zunächst: „ille articulus in verbis nihil offendit." Das heiss ja doch wohl, dass ihr der 10. Art. dem Wortlaut nach gut papistisch klingt, dass man ihn im Sinne der römischen Transsubstantiationslehre auffassen kann. Allein sie will darüber unzweideutige Gewissheit haben, und weil die knappe Fassung des 10. Art. diese Gewissheit nicht giebt, so erinnert sie den Verf. der A. C. an etwas, was nothwendiger Weise zur rechten katholischen Lehre im 10. Art. gehöre und sagt: „Adjicit Caesarea Majestas unum tanquam ad hujus confessionis articulum valde necessarium, ut credant Principes, omnipotenti verbo Dei in consecratione eucharistiae panem in corpus Christi mutari."

Also, sie verlangt ausdrücklich, um den 10. Art. völlig gutheissen zu können, die Interpretation desselben im Sinne der Transsubstantiation.

Was wird nun Melanchthon zu dieser römisch-scholastischen Forderung in der Apologie erwidern? Gewiss musste er, wenn er diese Lehre perhorrescirte, es mit deutlichen Worten sagen, und wie er bei allen andern Artt. pflegt, Zeugnisse des Gegentheils beibringen. Aber siehe da, er erklärt sich in vollkommener Uebereinstimmung mit der Forderung der Confutatoren, indem er ihnen seine Auffassung des 10. Art. in dem Sinne vorhielt: „ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat" und „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari."

Wieso verdient man da den Vorwurf des Verf. S. 222: „nur Missverstand und Nichtbeachtung des Zusammenhangs konnte dieser Stelle der Apologie und mit Rücksicht auf sie dann auch der Fassung des 10. Art. der Augustana im deutschen Text den reformirterseits seit 1561 allerdings oft genug ausgesprochenen Verdacht des Sympathisirens mit dem römischen Abendmahlsdogma zuziehn?"

Es ist im Gegentheile der stricte Zusammenhang von A. C., Confutation und Apologie, der nicht bloss ein Sympathisiren, sondern ein Consentiren der A. C. und Apologie mit dem römischen Abendmahlsdogma involvirt. Dann ist auch der von mir angeführte Ausspruch des M. Schütz (beim Verf. S. 36 und 37) nicht auf eine blosse Verwechselung von A. C. und Apologie zurückzuführen. Denn wurde die Transsubstantiation aus der Apologie „herausgethan," so war sie auch aus dem 10. Art. herausgethan, insofern derselbe dann nicht mehr in diesem Sinne interpretirt zu werden brauchte. Es kommt dann auch wenig darauf an, ob im lat. Original, wie Churf. Friedrich behauptet, wirklich die Worte: „sub specie panis et vini" gestanden haben. Das deutsche und lateinische Exemplar ergänzen sich, Melanchthon kann im lat. Exemplar keine andre Lehre haben vortragen wollen als im deutschen.

Bei solchem Sachverhalt sind freilich die Zeugnisse des Churf. von der Pfalz, dass die editio princeps der A. C. die papistische Transsubstantiation bekenne, des Kryptocalvinisten Schütz, dass man sie aus derselben wieder herausgethan, und des schroffen Lutheraners Wigand, dass man bei der Octavausgabe von 1531 schon erhebliche dogmatische Aenderung vorgenommen habe, von Bedeutung.

Es bleibt also an der editio princeps, an der invariata der Makel haften, dass sie in dem berühmten 10. Art. von vornherein weder gut lutherisch, noch melanchthonisch im spätern Sinne, sondern leider papistisch zu interpretiren war. Das sächsische Concordienbuch hat freilich unbedenklich die von Melanchthon in der Octavausgabe von 1531 getilgten compromittirlichen Ausdrücke wieder aufgenommen und liest mit der editio princeps: mutato pane caet. caet. Das confessionelle Lutherthum weiss sich eben hinlänglich gedeckt durch die specifisch-lutherischen Symbole.

Chemnitz. Calinich.

Hase, Karl. — Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Dritte, verbesserte Auflage. Leipzig 1871. 8. XXXII. und 590 S.

Die erste Auflage dieses trefflichen Werkes (1862), welcher schon 1865 eine zweite Auflage nachfolgte, hat den Unterz. mit veranlasst zu der Abhandlung: „Katholicismus und Protestantismus, bei der 300jährigen Jubelfeier des tridentinischen Concils" (in dieser Zeitschr. 1864 I, S. 1 f.). Das Werk, ein Zeugniss von seltener Kenntniss des katholischen Wesens, würdiger Polemik und reicher Gelehrsamkeit, hat in seinen beiden ersten Auflagen bei Freund und Feind solche Anerkennung gefunden, dass es vollkommen überflüssig wäre, die dritte Auflage noch irgend empfehlen zu wollen. Dieselbe ist nicht bloss mit eingehender Berücksichtigung eines katholischen Gegners, Dr. Ferd. Speil in Breslau (die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protest. Polemik, Freiburg i. Br. 1865) ausgestattet, sondern auch mit besonderer Rücksicht auf das neueste Vaticanische Concil und das Infallibilitäts-Dogma neu ausgearbeitet. Auch den Ausgang des Papst-Königthums findet man hier beschrieben. Ein besonderer Vorzug der Hase'schen Darstellung ist es, dass er den Katholicismus nicht bloss als Lehre, sondern nach allen Seiten seines Lebens hin, also auch sein Mönchsleben, Heiligen-Verehrung, Kunst u. s. w. anziehend behandelt. Doch wozu noch mehr über ein Werk, welches sich durch sich selbst längst in weitern Kreisen empfohlen hat? A. H.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

XIX.

Ritschl's Geschichte der Lehren von der Rechtfertigung und der Versöhnung,

geprüft

von

A. Hilgenfeld.

„Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste" hat F. C. Baur (1838) in einem Werke behandelt, welches in der Dogmengeschichte Epoche gemacht hat. „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" hat nun A. Ritschl in einem inhaltsreichen Werke behandelt, dessen erster Band (Bonn 1870) „die Geschichte der Lehre" bietet, wobei Ritschl (S. 10) bekennt, dass das Baur'sche Werk ihm das Durchforschen der Quellen an keinem Puncte erspart und ihn in dem Verständniss des geschichtlichen Ablaufs der Versöhnungslehre so gut wie gar nicht unterstützt habe[1]). Möge er selbst billigere Beurtheilung finden! An gründlicher Quellenforschung hat er es nicht fehlen lassen, nur mitunter an Vollständigkeit. Es handelt sich vor allem um die Gesammtansicht, welche er vertritt.

---

1) Die schwäbischen Theologen, selbst Dorner, welchen Ritschl in Bonn als Collegen näher kennen gelernt haben wird, scheinen bei demselben überhaupt nicht sehr in Gunst zu stehen. Erwähnt Ritschl doch (S. 448 Anm.) bei Baur „den auch bei Andern seiner Landsleute üblichen theologischen Localpatriotismus," welcher norddeutsche Theologen gar nicht vor Augen nehme, was ich, selbst norddeutscher Theolog, einfach erwähne. Die Schwaben mögen sich selbst vertheidigen.

Ritschl weiss es wohl zu würdigen, dass Baur durch die Geschichtsphilosophie Hegel's zu der grossartigen Auffassung und Durchführung seines Unternehmens befähigt und angetrieben worden ist; er kann aber nicht zweifeln, dass dieser Maassstab der Geschichtschreibung zugleich die Verfehlung des Ziels wesentlich verschuldet. Es ist eben die speculative Auffassung Baur's, welcher Ritschl sowohl formell als auch materiell entgegentritt. Formell rügt er wiederholt das, was man Geschichtsconstruction zu nennen pflegt [1]), materiell findet er in dem christlichen Begriffe der Versöhnung als Aufhebung des einseitigen und gegenseitigen Widerspruchs zwischen göttlichem und menschlichem Willen den göttlichen so gut wie beseitigt, mit der Objectivität Gottes auch den objectiven Factor der Versöhnungslehre absorbirt durch das subjective Selbstbewusstsein in seiner Erhebung zur Absolutheit (S. 13). Solchen „nihilistischen Ausgang" (S. 46) will Ritschl nicht bieten. Und doch lässt er in der christlichen Versöhnungslehre die objective Seite thatsächlich weit mehr zurücktreten, als Baur. Bezeichnend ist schon die Ueberschrift: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung." Man ist doch gewohnt, die Lehre von der Versöhnung der von der Rechtfertigung vorhergehen zu lassen, die Versöhnung Gottes für die unerlässliche Bedingung unsrer Rechtfertigung zu halten. Ritschl stellt diese Folge eben desshalb um, weil er die Versöhnung Gottes mit dem Menschen in die Versöhnung des Menschen mit Gott umsetzt. „Die Rechtfertigung hebt die Schuld, die Versöhnung die Feindschaft der Sünde gegen Gott auf; beide Begriffe schliessen also eine Wirkung auf den menschlichen Willen in sich, so gewiss Schuld und Feindschaft gegen Gott nur als Attribute des menschlichen Willens verstanden werden können" (S. 9). Schon durch die

1) So verurtheilt Ritschl (S. 129) die Methode, dass in dem Wechsel und Fortschritte der theologischen Erkenntniss die logisch nothwendige Selbstbewegung des Gedankens nachzuweisen sei. Ebenso verwirft er (S. 337) die Erwartung, als müsste jeder in der Geschichte der Theologie auftretende Gegensatz alsbald seine Aufhebung in einer logisch höhern Einheit finden.

Stellung seiner Aufgabe hat Ritschl einen Widerspruch gegen die herkömmliche Gestaltung der Lehre ausgedrückt. Es erscheint ihm nämlich nicht als theologisch richtig, „die directe Wirkung des heilsmässigen Thuns und Leidens Christi auf Gott, auf die Genugthuung gegen ihn oder auf die Versöhnung seines Zorns zu beschränken oder deren Versöhnung mit Gott erst nachträglich von jenem Erfolge abzuleiten, also die Heilswirkung für die Menschen nur indirect oder erst in zweiter Linie von dem Thun und Leiden Christi abhängig zu machen," was, wie Ritschl selbst sagt, doch das Gewicht fast der ganzen dogmengeschichtlichen Ueberlieferung für sich hat. Eine Ansicht, welche zwar seit der Reformation als die heterodoxe auftrete, aber während des Mittelalters in gleichem Rechte neben derjenigen gegolten habe, welche sich in dem Schema der nachher orthodoxen Lehre bewegt, sei „diejenige Anschauungsweise, welche auf den Nachweis einer Versöhnung Gottes verzichtet und in dem Auftreten, dem Wirken und gehorsamen Leiden Christi die Gewähr der an sich feststehenden Gnade Gottes gegen die Menschen findet." Steht die Gnade Gottes gegen die Menschen schon an sich fest, so braucht Gott freilich nicht erst versöhnt zu werden. Es fragt sich nur, ob diese Ansicht wirklich erst seit der Reformation für heterodox gegolten haben sollte.

„Seit der Reformation." Die Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung hat allerdings eine so centrale Bedeutung, dass sich an ihr im Grunde die ganze Entwickelung der christlichen Theologie darstellt, also auch jener grosse Umschwung, welchen das Auftreten des Protestantismus bezeichnet, aber auch die grosse Umgestaltung durch die Aufklärungszeit. Und man kann keine Geschichte der einzelnen Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung durchführen, ohne auf den verschiedenen Entwicklungsstufen die sich verändernden Bedingungen der Theologie zu verstehen. Da sagt Ritschl (S. 16): „Es bezeichnet nun keinen erfreulichen Stand meiner Wissenschaft, dass ich nicht in der Lage bin, die allgemeinen Stützpuncte, welche die Geschichte der Theologie der Lösung

meiner besondern Aufgabe darbieten müsste, von irgend Jemandem zu entlehnen, sondern mich genöthigt sehe, dieselben, wo ihre Nachweisung unumgänglich ist, selbständig zu erforschen. Meinem theologischen Gemeinsinne fällt es schwer, dass ich nicht umhin kann auszusprechen, dass man von Allen im Stiche gelassen wird, wenn man klar und deutlich erfahren will, wie die Reformation trotz ihres Gegensatzes gegen die Kirche des Mittelalters in dem Christenthum dieser Epoche wurzelt; wer der intellectuelle Urheber der theologischen Scholastik und des kirchlichen Particularismus ist, denen die Reformation so bald verfällt; aus welchen Motiven die sogenannte Aufklärung hervorgegangen ist; und warum der grossartige Impuls von Kant sich wieder in Aufklärungs-Philosophie und -Theologie verlief; endlich worin eigentlich Schleiermacher's Anspruch beruht, die deutsch-evangelische Theologie dieses Jahrhunderts zu leiten, welche jetzt in zielloser Weise zersplittert und desshalb mit dem Untergange bedroht ist." Sehen wir zu, ob dieser wenig erfreuliche Zustand unsrer Theologie durch Ritschl so wesentlich verbessert sein sollte, dass wir für alle diese wichtigen Fragen nun einen zuverlässigen Führer besitzen.

I. Die Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung im Mittelalter.

In der vorreformatorischen Zeit beginnt Ritschl „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" erst mit der „Idee der Versöhnung durch Christus bei Anselm und Abälard" (S. 23—42). Fragen wir nicht, ob denn im Christenthum vorher auch gar nichts, was der Rede werth ist, über Rechtfertigung und Versöhnung gelehrt sein sollte. Merken wir uns nur, dass die Lehre von der Versöhnung hier gleich anfangs der Lehre von der Rechtfertigung vorhergeht. Und prüfen wir, ob Ritschl nicht von vorn herein gegen die objective Fassung der Versöhnungslehre, wie sie von Anselm begründet ward, einseitig Partei genommen hat.

Für geschichtswidrig erklärt Ritschl die hergebrachte

Ueberschätzung der Theorie Anselm's., welcher erst in diesem Jahrhundert die modern-pietistische Richtung der Theologie in ihrer Reaction gegen den Rationalismus den Schein eines allgemein gültigen Musters zugewandt habe, wofür sie weder im Mittelalter noch im Zeitalter der reformatorischen Orthodoxie gehalten worden sei. Dagegen will Ritschl dem als Rationalist verschrieenen Abälard durchaus den Vorzug geben. Habe Anselm ein Uebergewicht über Abälard durch die kunstmässige Ausbildung seiner Theologie, so überbiete dieser seinen ältern Zeitgenossen, indem er das Problem in ein höheres Gebiet als das des Rechts erhebe und fruchtbare Gesichtspuncte andeute, welche jener positiv nicht erreiche. Aber Ritschl (S. 37) erkennt ja selbst den Anselm als Abälard's Vorgänger an. Selbst wenn also Abälard alles viel besser gemacht haben sollte, würde er doch nur den Anselm verbessert haben. Und wesshalb soll denn bei Anselm alles so verfehlt, bei Abälard alles so vortrefflich sein?

Die Sünde der Menschheit betrachtet Anselm in der berühmten Schrift: cur deus homo? als Verletzung der Ehre Gottes, welche ihre Genugthuung erhält durch den freiwilligen Tod des Gottmenschen. Diese Genugthuung für die verletzte Ehre Gottes fasst Ritschl (S. 31) rein privatrechtlich, so dass Gott als Gläubiger den Menschen als Schuldnern coordinirt werde; eben desshalb findet er sie nicht im Einklange mit der Ehre Gottes, in welcher Gott als der Träger des absoluten Zwecks den Menschen übergeordnet sei. Aus der Ehre Gottes folge nur diess, dass die Sündenvergebung nicht ohne weitere Bedingung von Gott den Menschen ertheilt werden könne, hingegen die positive Erfüllung der Genugthuung als des einzig möglichen Mittels zu jenem Zwecke folge nur aus dem ganz disparaten Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit; es sei also denkbar, das im Verhältniss zum Begriff der Ehre Gottes noch eine andre Bedingung der Sündenvergebung als die bezeichnete gefunden werde. Anselm wenigstens hat keine andre gewusst. An sich konnte die Ehre Gottes auch durch die strafende Gerechtigkeit hergestellt werden; aber eine Vernichtung der Menschheit

liess die Güte Gottes nicht zu. Weil nun weder die Gerechtigkeit eine reine Vergebung der Sünde aus blosser Liebe zuliess, noch die Güte Gottes die reine Vollziehung der Gerechtigkeit gestattete, ergab sich mit Nothwendigkeit der Mittelweg einer Genugthuung, welche keineswegs lediglich dem Privatrechte angehört. Ist die Ehre Gottes so viel als seine Majestät, so kann die verletzte Majestät Gottes auch durch eine so zu sagen staatsrechtliche Genugthuung hergestellt werden. Wenn wir Anselm, wie es doch geschehen soll, aus sich selbst erklären, vermag ich einen innern Widerspruch zwischen der Ehre oder Majestät Gottes und einer Genugthuung nicht einzusehen. Noch weniger kann ich den andern Selbstwiderspruch, welchen Ritschl (S. 34 f.) bei Anselm hervorhebt, anerkennen. Anselm soll den Begriff der Genugthuung zu guterletzt (II, 19) noch mit dem ganz verschiedenartigen Begriffe des Verdienstes vertauschen. In der Consequenz der Lehre von der Genugthuung, sagt Ritschl, läge der Gedanke, dass, nachdem diese Bedingung der Sündenvergebung erfüllt war, Gott um seiner Ehre willen diejenigen Menschen, welche sich an Christi Hingebung zu Gott ein Beispiel nehmen, auf den Weg der Seligkeit führe. Anstatt dessen spreche Anselm den Gedanken aus, dass es für Gott gerecht sei, das grosse und freiwillige Geschenk Christi durch eine Belohnung zu erwiedern, dass aber Christus, indem er in seiner Gerechtigkeit nichts bedürfe, diese Frucht und Belohnung seines Todes den Menschen zuwende, zu deren Heil er Mensch geworden sei, und welche nicht seine Nachahmer sein könnten, wenn sie nicht im Voraus an seinem Verdienste Antheil hätten (frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt). Hier findet Ritschl einen Abfall Anselm's von seiner eigenen Grundlehre. In der Genugthuungslehre sei es begründet, dass der Tod Christi als Act der Genugthuung nur Gott angeht, hingegen die Menschen nur als Act des Beispiels Der Begriff des Verdienstes diene dazu, die Frage aus der rechtlichen Betrachtungsweise in die sittliche überzuleiten und zugleich den Werth des Todes Christi für die Gemeinde mehr hervorzuheben, als es sonst möglich

war. Ich finde hier nichts weiter, als dass Anselm, wie es lange nach ihm üblich geblieben ist [1]), die freiwillige Genugthuung des Gottmenschen auch als ein Verdienst betrachtet hat. Vollends widerspricht es dem Sinne Anselm's, den Tod Christi als Act der Genugthuung nur Gott, hingegen die Menschen nur als Act des Beispiels angehen zu lassen. Da wird Anselm nur dadurch in Widerspruch mit sich selbst gebracht, dass man ihn zu guterletzt nach Abälard erklärt [2]). Anselm bezeichnet die Genugthuung doch geradezu als Abwaschung des Menschen [3]), als Bezahlung unsrer Schuld [4]). Nichts liegt dem Anselm so fern, als der Gedanke, dass die Genugthuung des Gottmenschen für die Menschen ein blosses Beispiel zur Nachahmung gewesen sei. A. a. O. II, 19 will er nachweisen, wie die Genugthuung des Gottmenschen den Menschen zu gute kommen kann (quanta inde ratione sequatur humana salvatio). Die Vermittelung ist folgende: Die Genugthuung Christi ist für Gott ein Geschenk, welches Belohnung verdient [5]), der Gott-

1) Noch die Reformatoren haben, wie Ritschl (S. 216. 218. 274) bemerkt, die satisfactio und das meritum als Synonyma behandelt.

2) Weit eher sollte man ihn nach Joh. Gerson erklären, welcher in der Expositio in passionem domini (bei Ritschl S. 207) treu die Grundgedanken Anselm's wiedergiebt und schliesslich von Christus sagt: ideo ipse est iustitia et redemtio nostra, modo nos iunxerimus ei et per fidem gratiamque ei adhaeserimus.

3) A. a. O. I, 19, 12 si hominem peccati sorde maculatum sine omni lavatione i. e. absque omni satisfactione — reduceret.

4) A. a. O. I, 12, 1. 2 sine omni solutione = sine satisfactione. 19, 14 sine satisfactione i. e. sine debiti solutione spontanea.

5) A. a. O. II, 19, 2: eum autem, qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non iudicabis. Die retributio heisst auch geradezu merces (ib. §. 7 tanta et tam debita merces), womit wir, da Thomas von Aquino Summ. P. II, 1 qu. 114 „Verdienst und Lohn (merces)" für Wechselbegriffe erklärt, auch bei jenem donum auf ein Verdienst hingewiesen werden. Ein Geschenk ist die Genugthuung, theils weil sie freiwillig geschieht, theils weil sie mehr erstattet, als man schuldig war, vgl. Anselm c. d. h. I, 21, 14: non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras.

mensch bedarf aber nichts für sich selbst, so dass die Belohnung Andern, den Menschen, um deren willen er Mensch geworden ist, zugewandt werden muss. An diesem Verdienste des Gottmenschen nehmen die Menschen schon Theil, ehe sie seine Nachahmer werden. Es kann gar nicht deutlicher gesagt sein, dass die Genugthuung Christi der Menschheit als solcher ohne weiteres zu theil wird, und dass der einzelne Mensch in dieser Hinsicht nicht anders steht, wie zu der christlichen Gnade überhaupt [1]). Davon ist auch nicht das Mindeste zu merken, dass Anselm schliesslich einen Anlauf nehmen sollte, aus der rechtlichen Betrachtungsweise in die sittliche überzugehen und zugleich den Werth des Todes Christi für die Gemeinde mehr hervorzuheben, als es sonst möglich war, oder dass er seiner Lehre von der Genugthuung Christi zu guterletzt selbst die Spitze abgebrochen hätte. Die Genugthuungslehre Anselm's mag der Vergangenheit angehören; aber ein solches Flickwerk, wie Ritschl sie darstellt, ist sie nicht.

Ist nun Abälard's Lehre ein solches Meisterstück, wie Ritschl rühmt? In einer Erörterung von Röm. 3, 23—26 lässt auch Abälard die Sünde der Menschheit durch den Gottmenschen getilgt werden, aber nur so, dass derselbe den höchsten Beweis göttlicher Liebe gegeben hat, welche in den Gläubigen Liebe zu den Menschen und Gegenliebe gegen Gott erwecken musste [2]). Hiermit hat Abälard noch gar nichts

1) Ich verstehe nicht, was Ritschl (S. 35 f.) sagt: „Der Abstand dieser beiden Gedankenreihen beruht nämlich darin, dass die Genugthuung Christi nur die Bedingung bezeichnet, unter welcher das ursprüngliche Motiv der Beseligung der Menschen, die Ehre Gottes, auch an den Sündern wieder wirksam wird, dass hingegen in dem Verdienste Christi die Bedingung der Sündenvergebung selbst als das Motiv derselben für Gott aufgefasst ist" u. s. w Das ursprüngliche Motiv der Beseligung des Menschen ist ja bei Anselm nicht sowohl die Ehre Gottes, sondern vielmehr, wie er a. a. O. I, 16 sq. ausführt, die Ausfüllung der Zahl der gefallenen Engel. Und wenn Christus sich durch die überreichliche Genugthuung ein Verdienst erworben hat, so ist damit die Genugthuung wahrlich nicht erst als Motiv der Sündenvergebung für Gott aufgefasst.

2) Opp. Paris. 1606. p. 553: nobis autem videtur, quod in hoc

Neues gesagt, sondern nur Schriftstellen wie 1 Joh. 3, 16. 4, 10 f. weiter ausgeführt, ja den Augustinus wiederholt [1]). Da er nun also die Erlösung der Menschen durch die Liebe geschehen lässt, welche der höchste Beweis göttlicher Liebe in ihnen zündete, würde in seine Lehre am Ende gar ein innerer Widerspruch kommen, wenn man mit Ritschl (S. 38) den Begriff der Erwählten herbeiziehen dürfte, von welchem Abälard einmal sagt, dass sie überhaupt nie in der Gewalt des Teufels gewesen seien. Der Begriff der Erwählten würde ja, wenn er nicht eine blosse Redensart sein sollte, die freie Gegenliebe der einzelnen Gläubigen aufheben. Die Tilgung der menschlichen Sünde führt Abälard also rein auf die Güte und Liebe Gottes zurück. Und doch will er auch der Gerechtigkeit Gottes genügt werden lassen. Allein es ist wahrlich sehr gezwungen, wenn er hier die Fürbitte Christi für seine Mitmenschen und Mitbrüder einschiebt, welche Gott wegen der Gerechtigkeit Christi nicht abschläglich bescheiden durfte [2]).

---

iustificati sumus in sanguine Christi et deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil iam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. — redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos (add. non) solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum dei libertatem acquirit, ut amore eius potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua maior inveniri, ipso attestante, non potest (Joh. 15, 13).

1) Ritschl (S. 37) weis't selbst hin auf Augustinus de catechizandis rudibus c. 4: Quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis, quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. hoc autem ideo, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus, et ipsum deum, quoniam prior dilexit nos et filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. nulla est enim maior ad amorem invitatio, quam praevenire amando.

2) Opp. p. 590 (bei Baur (S. 197): sed et hoc, ni fallor, contuendo nobis apostolus reliquit (Röm. 5, 12 sq.), deum in incarnatione

Die Fürbitte Christi für die Mitmenschen und Mitbrüder gehört doch ebenso wie die Erhörung Gottes der Güte und Liebe an. Wird ihr Erfolg gleichwohl auf die Gerechtigkeit Christi gestützt, so hört sie auf Fürbitte zu sein und wird thatsächlich zu einem Richterspruche. Wer sieht es nicht, dass Abälard die Liebe Christi hier nur mit der äussern Etikette der Gerechtigkeit umgeben hat? In der That kommt er gar nicht hinaus über die Sündentilgung durch reine Liebe [1]). Und wie kommen wir bei Abälard zu einer Vergebung der vorchristlichen Sünden? Abälard antwortet (Opp. p. 557): die Wohlthat Christi habe auch die alten Väter, welche sie durch den Glauben erwarteten, nicht minder als die Menschen der Gnadenzeit zur höchsten Liebe Gottes entflammt, weil da geschrieben ist: Et qui praeibant et qui sequebantur, clamabant dicentes: Osanna filio dei (Matth. 21, 9). Die reine Ausflucht der Verlegenheit! Hat also Abälard die Erlösung, wie Ritschl rühmt, ethisch gefasst, so hat er in dieser Hinsicht nichts Neues gelehrt, wohl aber einen schwachen Versuch gemacht, auch dem Rechtlichen zu genügen, und einen noch schwächern, die

filii sui id quoque machinatum fuisse, ut non solum misericordia, verum et iustitia per eum subveniret peccantibus, et ipsius iustitia suppleretur, quod delictis nostris praepediebatur. cum enim filium suum deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit, quam iam communem omnibus dederat hominibus. oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino proximum tamquam se diligere et in nobis caritatis suae gratiam exercere, tum instruendo, tum pro nobis orando. praecepto itaque divino et pro nobis et maxime pro dilectione ei adhaerentibus orare cogebatur, sicut in evangelio patrem saepissime interpellat pro suis. summa vero iustitia eius (d. h. Christi, nicht Gottes, wie es Ritschl S. 39 wiedergiebt) exigebat, ut in nullo eius (Christi) oratio repulsam sustineret, quem nihil, nisi quod oportebat, velle vel facere unita ei divinitas permittebat. Ritschl (S. 375) findet in der abälardischen Fürbitte Christi die selbständige Bedeutung des activen Gehorsams Christi zu unsrer Vertretung vor Gott zum erstenmal angedeutet, ein Gedanke, welcher weit über Anselm's Lehre hinausgreife. Ich sehe hier wenig mehr als 1 Joh. 2, 1.

1) Opp. p. 558 (zu Röm. 4, 6) remittitur iniquitas, quando poena eius condonatur per gratiam, quae exigi poterat per iustitiam.

Wirkung der christlichen Erlösung auch auf die vorchristliche Zeit auszudehnen.

Die Genugthuungslehre Anselm's hat denn auch einen ungleich nachhaltigern Erfolg gehabt, als die Erlösungslehre Abälard's. Ritschl (S. 44) gesteht selbst, dass von Abälard's Ansicht nur diejenige Seite, welche durch Augustin vorgebildet, in der That nicht neu war, nicht aber die andre Seite, d. h. was Abälard selbst hinzuthat, in der kirchlichen Ueberlieferung fortgewirkt hat. Die beiden grossen Scholastiker Thomas von Aquinum und Duns Scotus mögen, wie Ritschl (S. 43—74) ausführt, den Begriff des Verdienstes Christi in den Vordergrund stellen und die eigenthümliche Genugthuungslehre Anselm's abweisen: den Begriff der Genugthuung selbst behalten sie bei. Und der Begriff des Verdienstes Christi ist ja weit mehr vorgebildet in der Lehre Anselm's, als bei Abälard, dessen Genialität Ritschl (S. 71) hier desshalb in ein helles Licht gestellt findet, weil derselbe einmal (p. 590) gelegentlich von Christo sagt: als Mensch sei er verpflichtet gewesen, ut — quod in nostris non erat meritis, ex suis suppleret. Wo ist im ganzen Mittelalter nur ein einziger orthodoxer Vertreter der Lehre Abälard's? Wo ist im ganzen Mittelalter überhaupt nur ein weiterer Vertreter dieser Lehre? Die herrschende Lehre der mittelaltrigen Theologie blieb die Versöhnung Gottes durch die Genugthuung oder das Verdienst Christi.

Dieser Versöhnung Gottes entspricht die Rechtfertigung des Menschen, deren mittelaltrige Fassung Ritschl (S. 75—125) behandelt. Ritschl hebt hier ganz richtig den Begriff des menschlichen Verdienstes hervor, welcher die Wirkung der göttlichen Gnade mehr und mehr zurückdrängte. Er schweigt zwar ganz über Alexander von Hales, den eigentlichen Urheber der Verdienstlichkeitslehre unter den Scholastikern, erwähnt aber mit Recht bei Thomas (Summ. P. II., 1. qu. 114. art. 5) den Grundsatz: si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni, omne meritum repugnat gratiae. Hier kommen wir nun auf die Hauptfrage, bei welcher Ritschl von Allen im Stiche gelassen worden ist: wie die Reformation trotz ihres Gegen-

satzes gegen die Kirche des Mittelalters in dem Christenthum dieser Epoche wurzelt Wenn in der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung die göttliche Gnade jedes Verdienst von menschlicher Seite ausschliesst: so hat sie im Mittelalter vor allen diejenigen zu Vorläufern gehabt, welche die augustinische Gnadenlehre gegen die mehr und mehr pelagianisirende Verdienstlichkeitslehre vertraten. Ritschl (S. 98 f.) geht in dieser Hinsicht aus von Bernhard von Clairvaux und glaubt vermuthen zu dürfen, dass gegen das Ende des 15. Jahrhunderts ein allgemeiner Rückschlag auf den augustinischen Orientirungspunct der religiösen Stimmung begann, welcher mit dem Sinken des Credits der mönchischen Werkheiligkeit sowie mit dem spurlosen Verschwinden der nominalistischen Schule als solcher zusammentraf, und dass insbesondre die Richtung der Wittenberger Theologen auf Augustin ursprünglich nur ein Glied in jener Gesammtbewegung der Kirche war (S. 121 f.). Späterhin (S. 170) will er gar nachgewiesen haben, dass das Bewusstsein von dem ausschliesslichen Werthe der göttlichen Gnade von Augustin her sich durch das Mittelalter hindurchzieht, und dass dasselbe insbesondre seit den letzten Decennien des 15. Jahrhunderts gegen die asketische Werkgerechtigkeit kräftig reagirte.

Dass die Reformation mit dem Augustinismus zusammenhing, ist richtig, aber nichts weniger als neu. Aber war die Reformation nichts weiter, als ein consequenterer, reinerer Augustinismus? Konnte jene augustinische Gesammtbewegung zu einer Kirchenspaltung führen? Ritschl sagt (S. 124): Die Anhänger Rom's ertrugen eben die Incongruenz zwischen jener religiösen Selbstbeurtheilung aus dem ausschliesslichen Gesichtspuncte der Justification und dem Dogma von der reellen Justification zum Zwecke der Ausübung von Verdiensten. „Die Reformatoren hingegen fanden sich getrieben und berechtigt, die theologische Lehre in Einklang mit dem praktischen Gnadenbewusstsein zu setzen. Wird jemand es in vernünftiger Weise leugnen können, dass der wirklich Gerechte, indem er ungeachtet seiner Verdienste (non aestimator meriti) sich zur Gewinnung der Seligkeit allein auf Gottes ergebende Gnade (sed

veniae largitor) verlässt, auf ein Urtheil Gottes provocirt, welches ihn, „der sich in seinen Verdiensten nicht gerecht weiss (nobis peccatoribus), doch als gerecht aus Barmherzigkeit (de multitudine miserationum tuarum) setzt? Indem jene subjective Verzichtung auf den Werth der Verdienste geboten wird (non aestimator meriti), muss also diesem synthetischen Urtheile der Rechtfertigung (veniae largitor — nobis peccatoribus) ein Spielraum und eine Bedeutung beigemessen werden, welche von Gott aus über die reelle Veränderung des Menschen übergreift, aus der es demselben möglich wird, gute Werke als Verdienst hervorzubringen. Auf dieser Beobachtung beruht das theologische Unternehmen der Reformatoren, Rechtfertigung und Wiedergeburt zu unterscheiden und jene im Sinne des göttlichen Urtheils über den Sünder der reellen Erneuerung durch den heiligen Geist überzuordnen. Natürlich geht das Werk der Reformation nicht auf in diesem Versuch der Neubildung der Lehre; aber dieselbe gehört nothwendig auch zu der Reformation des kirchlichen Lebens, welche Luther und Zwingli aus der religiösen Selbstbeurtheilung nach dem ausschliesslichen Gesichtspuncte der Gnade als aus dem principiellen Gedanken hervorgebracht haben.“ Da wäre die Reformation nichts als eine consequente Durchführung des Augustinismus, und die römisch-katholische Kirche würde sich nur gegen diese Consequenz gesträubt haben. Schon das christliche Mittelalter würde die Grundgedanken der Reformatoren erreicht haben. Die Reformatoren — so versichert uns Ritschl (S. 138) — „haben als den praktischen Maasstab der Erneuerung des kirchlich-religiösen Lebens wirklich nur denjenigen Gedanken geltend gemacht, nach welchem sich die Selbstbeurtheilung der hervorragendsten religiösen Charaktere des Mittelalters gerichtet hat, und in welchem sich überhaupt die höchste und reinste Andacht der mittelaltrigen Kirche ausspricht, — dass für den Christen, mag er im Gefühle relativer Vollkommenheit oder relativer Unvollkommenheit stehen, ausschliesslich die Gnade, und nicht die Verdienste Grund seiner Geltung vor Gott sei.“ Wenn die Reformation aber so vollständig in der Kirche des Mittelalters wurzelt, woher gleich von

vorn herein ihr schroffer Widerspruch gegen dieselbe? Wie kann Ritschl (S. 410) dann andrerseits wieder behaupten: Der Protestantismus trenne sich gegen das mittelaltrige Christenthum ebenso entschieden dadurch ab, dass er ethisch die Absolutheit des öffentlichen Gesetzes behauptet, wie dadurch, dass er religiös sich auf die Absolutheit der Gnade Gottes gründet?

Luther selbst weis't noch auf eine andre Wurzel der Reformation hin, da er vor seiner Ausgabe der mystischen „Teutschen Theologie" (1516) bemerkt: ihm sei „nebst der Biblien und St. Augustin nicht fürkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt hab und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Ding sein." Und in Luther's eigener Lehre hält es nicht schwer, Mystisches genug zu entdecken. Sollte nun nicht der Augustinismus im ehelichen Bunde mit der Mystik des Mittelalters, welche der äussern Auctorität der Kirche schon unbequem und anstössig genug geworden war, die Reformation erzeugt haben? Die Mystik des Mittelalters war keine durchaus gehorsame Tochter der Kirche, sondern ein schon öfter gestraftes Stiefkind. Da würde sich die feindliche Stellung der Reformation gegen die Kirche des Mittelalters von Hause aus eher begreifen lassen. Aber von irgend einer Blutsverwandtschaft der Reformation mit der mittelalterlichen Mystik will Ritschl (S. 109 f.) auch nicht das Mindeste wissen. Das Problem der Verzichtung auf die persönliche, weil creatürliche Ichheit, zum Zwecke der Vereinigung mit Gott und des Untergehens in seinem Wesen, sei ein ganz andres als das Problem der Verzichtleistung auf eigenes Verdienst, um durch das Vertrauen auf Christi Verdienst die Geltung vor Gott und den Frieden trotz des Bewusstseins von der Sünde zu erreichen. Allein die speculative Mystik hatte ja längst eine mehr praktische Wendung erhalten. Freilich war die Mystik auch in dieser praktischen Gestaltung mit dem innern Bewusstsein der Einigung mit Gott der äussern Auctorität der Kirche verdächtig geblieben. Da erscheint sie Herrn D. Ritschl gar zu unkirchlich, um mit der Reformation etwas zu thun haben zu können. „Insbesondere darf man auch desshalb die Herkunft der Reformation nicht aus dieser

Schule ableiten, weil bekanntlich die revolutionäre Reform der Wiedertäufer aus dem Kreise der mystischen Frömmigkeit hervorgegangen ist, und weil man gegen die Reformation nur dann Gerechtigkeit üben kann, wenn man den specifischen Unterschied zwischen ihr und der wiedertäuferischen Revolution aufrecht erhält, von welchem die Reformatoren selbst überzeugt waren" (S. 111 f.). Alles ist also bei Ritschl auf eine höchst conservative Auffassung der Reformation angelegt.

II. Die Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung in der Reformationszeit.

In der Reformation erhielt der Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, welchen Ritschl (S. 126—204) behandelt, allerdings den Vorgang vor der Versöhnungslehre, nur nicht so, dass die Versöhnung Gottes durch die Genugthuung des Gottmenschen schon aufgehört hätte, die Voraussetzung der Rechtfertigungslehre zu bilden. Mit dem Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben traten die Reformatoren der alten Kirche gegenüber. Aber was heisst bei ihnen die Rechtfertigung durch den Glauben? Und wie verhält sie sich zu dem innersten Wesen der Reformation selbst?

Ritschl geht davon aus, dass Luther mit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus nicht einen objectiv theologischen Satz der kirchlichen Glaubenslehre, sondern „eine subjective religiöse Erfahrung des in der Kirche stehenden Gläubigen" meint. Des in der Kirche stehenden Gläubigen? Warum traten die Reformatoren denn aber aus der Kirche aus? Ritschl (S. 127) sagt: „Der reformatorische Sinn der religiösen Erfahrung von der Rechtfertigung ist der, dass der Gläubige, welcher als solcher wiedergeboren und Glied der Kirche, welcher durch den heiligen Geist fähig und wirksam ist, gute Werke zu erzeugen, wegen der fortdauernden Unvollkommenheit derselben nicht in ihnen, sondern nur in der mittlerischen vollkommen gerechten Leistung Christi, die er sich durch den Glauben aneignet, seine Geltung vor Gott, seine Gerechtigkeit und den Grund seiner stetigen Heilsgewiss-

heit findet.“ Da sollen bei dem rechtfertigenden Glauben des Protestantismus weder die Kirche noch die guten Werke fehlen. Ist das der rechtfertigende Glaube der Reformatoren, welchen unsre Väter als das Materialprincip des Protestantismus neben die alleinige Norm der heiligen Schrift als das Formalprincip gestellt haben? Ritschl (S. 164) will von dem apokryphen Schema des materialen und des formalen Princips, sei es des Protestantismus, sei es der reformatorischen Theologie, auch gar nichts wissen, da die beiden bezeichneten Gedanken weder für das Eine noch für das Andre Princip seien. Anstatt der heiligen Schrift will er uns die Kirche bieten, als das Princip der Reformation thatsächlich den rechtfertigenden Glauben innerhalb der Kirche darstellen. Allein wer heisst ihn zu dem rechtfertigenden Glauben solchen Zusatz machen, von welchem unsre Bekenntnissschriften auch nicht das Mindeste wissen? Die Augsburger Confession Art. 4 bezeichnet als rechtfertigend lediglich den Glauben, „dass Christus für uns gelitten hat, und dass uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird.“ Den rechtfertigenden Glauben knüpft diese Bekenntnissschrift so wenig an die Kirche, dass sie Art. 7 die Kirche selbst erst als „die Versammlung aller Gläubigen“ aus dem Glauben hervorgehen lässt. Aehnlich spricht sich das zweite Helvetische Bekenntniss c. 17 aus. In den Bekenntnissschriften der lutherischen und der reformirten Kirche findet sich auch nicht eine einzige Stelle, welche den rechtfertigenden Glauben an die Kirche bände. Mit dem Bewusstsein des allein rechtfertigenden Glaubens und mit der alleinigen Norm der heiligen Schrift ist der Protestantismus ja der äussern Kirche mit ihrer Autorität entgegengetreten.

Ritschl (S. 129 f.) nennt sowohl die historische wie die theoretische Feststellung des kirchlichen Gesichtskreises, in dessen Mitte Luther die Rechtfertigung ausschliesslich an den Glauben an Christi Genugthuung knüpfte, „eine noch ungelöste, weil von Niemand aufgefasste“ Aufgabe. Um so gespannter haben wir aufzumerken. Der umfangreiche Betrieb der Dogmengeschichte und der Geschichte der Theologie, dessen wir uns in dem letzten

Menschenalter zu erfreuen haben, — so fährt Ritschl fort —, habe die kirchengeschichtlichen Richtpuncte, deren er bedarf, nicht überall genug im Auge behalten, und dieser Mangel räche sich besonders bei der Auffassung und Deutung der Theologie der Reformatoren. Luther, Zwingli, Melanchthon, Calvin werden von uns gerade darin als Reformatoren anerkannt, dass sie sich dem bis auf sie stattgefundenen Verlaufe der Kirche und der Theologie entgegengesetzt haben, also nicht von ihr beherrscht werden. „Wir dürfen sie aber nicht so würdigen, als ob sie der Tendenz der geschichtlich gewordenen katholischen Kirche conträr entgegengesetzt wären. Denn dann würden wir selbst ihren Werth nicht unterscheiden können von demjenigen ihrer gleichzeitigen Concurrenten, der Wiedertäufer, Schwenkfeld, Faustus Socinus, und wir würden von vorn herein die Richtigkeit des römisch-katholischen Urtheils einräumen, dass die Väter der katholischen Kirche ebenso gut Häretiker seien, wie diese Sectenstifter und Schulhäupter." So nimmt ein protestantischer Theolog Rücksicht auf das katholische Urtheil, welches er doch nicht umstimmen wird. Die Reformatoren dürfen der katholischen Kirche bei Leibe nicht conträr entgegengesetzt sein, damit sie nur um Gottes willen nicht zu den Sectirern des Protestantismus gerechnet werden können. Daher fragt Ritschl (S. 130) weiter: „An welchen geschichtlichen Umständen wird es also zu erkennen sein, dass die Reformatoren der Kirche als solche den Boden der Kirche behauptet, dass sie denselben weder mit dem der Secte noch mit dem der Schule vertauscht haben? Welches ist der Maassstab dafür, dass sie in der Lossagung von der römischen Gestalt der Kirche nicht zugleich die Trennung von der Katholicität der Kirche vollzogen?" Es kommt ihm darauf an, dass die Reformatoren auch gemäss einem hergebrachten und auch für ihre Gegner nicht durchaus verwerflichen Grundsatze den Boden der allgemeinen Kirche behauptet haben, auch nachdem die römische Kirchengewalt sie als Häretiker verstossen hatte. „Es kommt endlich darauf an, ob sie sich in dieser Hinsicht von den schein-

bar analogen, aber durch sie selbst bekämpften Bestrebungen der Wiedertäufer und Socinianer wirklich unterschieden, oder ob sie mit diesen zusammen in Eine Klasse gehören." Ritschl findet nun, dass die Reformatoren an der christlichen Gesellschaft des römischen Reichs überhaupt festgehalten haben, während die Wiedertäufer dieselbe verneinten und eine ganz neue Gesellschaftsordnung als die christliche aufzurichten erstrebten. „Das römische Reich war aber als christliche Gesellschaft von jeher durch ein Merkmal kirchlichen Gepräges, nämlich durch die Verbindlichkeit eines dogmatischen Bekenntnisses bezeichnet Das kaiserliche Edict von Gratianus, Valentinianus, Theodosius de summa trinitate et fide catholica von 380 (im Justinianischen Codex das erste), welches die unveränderte Basis des öffentlichen Rechtes auch im Zeitalter der Reformation bietet, lässt nämlich diejenigen als katholische Christen gelten, welche das Bekenntniss des römischen Bischofs Damasus zur nicänischen Trinitätslehre theilten, belegt aber die Andern mit dem ehrlosen Namen der Häretiker und überantwortet dieselben sowohl der Rache Gottes als auch beliebigen kaiserlichen Strafen. Diesem Merkmale des römischen Reichs als der christlichen Gesellschaft entsprechen nun die Reformatoren schon dadurch, dass sie die Trinitätslehre nicht bestritten, indem sie Veränderungen der Heilsordnung und der Kirchenordnung erstrebten." Diese Politik der Reformation sollen wir in ihr theologisches Princip aufnehmen. Und doch sagt Ritschl (S. 134 f.) selbst: „Allerdings sprechen die Reformatoren selbst kaum jemals ein klares politisches Bewusstsein darüber aus, dass sie sich durch die Anerkennung der Trinitätslehre auf dem gesetzlichen Boden des römischen Reichs behaupteten. Es war ihnen nur bewusst, dass sie durch dieses Bekenntniss auf dem Grunde der katholischen Kirche standen. Ohne Zweifel galt jene Lehre (von der Dreieinigkeit) für die Reformatoren ursprünglich in Kraft der kirchlichen Ueberlieferung und nicht der specifischen Auctorität der heil. Schrift. Erst die fortgeschrittene Loslösung von der römischen Kirche nöthigte sie, auch diese Lehre aus der heil.

Schrift zu begründen, als dieselbe, namentlich durch Michael Servet's Widerspruch den Werth einer besondern Aufgabe für die Reformatoren gewann." Die eigentliche Meinung der Reformatoren findet Ritschl in derjenigen Richtung, in welcher späterhin, als es nicht mehr an der Zeit war, Georg Calixtus den dogmatischen Consensus der fünf ersten Jahrhunderte als Maasstab der Auslegung der heil. Schrift behauptete. Thatsache sei es, dass die Reformatoren in der Lehre von Christi Person und von der Trinität in erster Linie diesen Consensus befolgt haben, indem sie ihren Fuss auf dem Boden der katholischen Kirche des römischen Reichs behielten. Der wesentliche Unterschied der Reformatoren von den Antitrinitariern und Wiedertäufern bestehe also darin, dass sie sich thatsächlich auf dem Boden der staatlich anerkannten katholischen Kirche des römischen Reichs behaupteten, dass sie römische Reichs-Katholiker blieben, wenn sie auch aufhörten, römische Kirchen-Katholiker zu sein.

Gewiss haben die Reformatoren Manches, wie die Dreieinigkeitslehre und die Kindertaufe, aus der Ueberlieferung der alten Kirche unverändert herübergenommen, während es von den Extremen der Reformation über Bord geworfen oder doch ganz umgestaltet ward. Immerhin mögen die Reformatoren thatsächlich auch gewisse politische Rücksicht genommen haben. Aber als Grundsatz haben sie weder solche politische Rücksicht noch jenes Festhalten an der altkirchlichen Ueberlieferung jemals ausgesprochen [1]). Haben wir hier mehr als eine sehr natürliche Schranke der jungen Reformation, wie sich Luther ja auch in der Abendmahlslehre nicht allzu weit von der römisch-katholischen Wandlung entfernen mochte? Was kann uns irgend berechtigen, eine thatsächliche Schranke der Reformatoren, welche bei den Schweizern ohnehin nicht so weit, als bei Luther reichte, zu ihrem Princip zu erheben, gar ein

1) Ritschl (S. 164) weiss auch nur aus Melanchthon's Apologie Conf. ein paar Stellen anzuführen, wo sich eine gewisse Anknüpfung an kirchliche Ueberlieferung ausspricht, p. 71. 99. 141.

halbkatholisches Kirchenprincip an die Stelle des gut protestantischen Schriftprincips zu setzen? Die Wiedertäufer und Antitrinitarier der Reformationszeit haben ohne Zweifel Manches überstürzt und sind wirkliche Extreme, aber immer Extreme der Reformation selbst. Was wäre das für eine Reformation. welche mit der kirchlichen Ordnung des Staats um jeden Preis Fühlung suchte, die altkirchliche Ueberlieferung, und wäre es die Dreieinigkeitslehre, ungeprüft gelten lassen wollte? Das Recht solcher Prüfung, welche von unsern Reformatoren ganz unterlassen ward, kann ja auch Ritschl nicht verkennen [1]). Die Ultra-Reformatoren haben also wenigstens den Fehler der conservativen Reformatoren vermieden, jene altkirchlichen Lehren unbesehen anzunehmen. Anstatt unsre guten Reformatoren nun aber zu theologischen Diplomaten zu machen [2]), wollen wir lieber offen eingestehen, dass sich auch bei ihnen das Neue von dem Alten erst allmälig losgerissen hat. Hat sich doch auch das Christenthum ursprünglich noch eng genug an die Gesetzesreligion des Judenthums angeschlossen, ohne dass man diesen Anschluss zu seinem Princip rechnen dürfte.

Der kirchliche Anstrich, welchen Ritschl (S. 160 f.) dem protestantischen Rechtfertigungsprincip zu geben versucht hat, ist schon an und für sich ein innerer Widerspruch: „Die Gewissheit der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, wie sie der in der Kirche stehende und nach Gottes Willen strebende Gläubige ergreift,“ soll der Luther'n und Zwingli'n gemeinsame Hebel der Reformation der Kirche desshalb sein, weil die Reformatoren mit jenem subjectiven Heilsbewusst-

---

1) Ritschl (S. 313 Anm. 2) bemerkt, dass die Trinitätslehre, welche die Reformatoren adoptirt, und die Versöhnungslehre, der sie und ihre Schüler eine neue Gestalt gegeben haben, in Hinsicht des Stoffes und der Form einer Verbesserung fähig und nach exegetischen wie dialektischen Rücksichten bedürftig sind.

2) Ritschl (S. 158, Anm. 39) will nicht, dass man wie Zeller an Zwingli gethan habe, die Theologie eines religiösen Reformators der Kirche nach dem Maase eines gewöhnlichen theologischen Schulmeisters messe.

sein die Grundanschauung von der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, der durch Gott Geheiligten verbanden und demgemäss die herkömmliche Bedeutung der rechtlich-verfassungsmässigen Organe der Kirche und die ihnen beigelegte Auctorität für das Heil der Einzelnen verneinten." „Die Eigenthümlichkeit der kirchlichen Reformation Luther's und Zwingli's erklärt sich keineswegs schon aus jenem, wie immer vollständig und richtig gefassten subjectiven Bewusstsein von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben. Vielmehr kann man in demselben nur dann das Princip der Reformation und des Protestantismus aufweisen, wenn man es in seiner Wechselwirkung mit demjenigen objectiven Gedanken von der Kirche zusammenfasst, dass dieselbe vor allen Dingen und vor jeder Rücksicht auf rechtliche Ordnungen die von Gott gegründete Gemeinde der Gläubigen ist. In dem richtigen Ausdrucke des Princips der kirchlichen Reformation muss Beides in untrennbarer Wechselwirkung verbunden sein, der Gedanke der selbständigen Heilsgewissheit des einzelnen Gläubigen, welche selbständig ist und sich über alle nachweisbaren Vermittlungen erhebt, weil sie an Christus normirt ist, und der Gedanke der von Gott gesetzten und im Voraus verbürgten Gemeinschaft der Gläubigen unter Christus" (S. 163). Der rechtfertigende Glaube soll schon in der Kirche stehen, mit derselben in untrennbarer Wechselwirkung verbunden sein. Das ist so unprotestantisch wie nur möglich. Eine Kirche vor und ausser dem rechtfertigenden Glauben kann der Protestantismus gar nicht anerkennen. Die Kirche gilt ihm ja nur als die Gemeinde der Gläubigen. Der Glaube also ist es, was die Kirche bildet, die Kirche lediglich eine Wirkung des Glaubens. Da dürfen wir uns als gute Protestanten das materiale Princip der Reformation nun einmal nicht von Ritschl (S. 164) kirchlich zurechtmachen lassen: „Dasselbe ist nun freilich sehr dafür interessirt, dass es der heil. Schrift entspricht, jedoch nicht dafür, dass es ihr ausschliesslich entspreche und keine Anknüpfung an kirchlicher Ueberlieferung habe. Auch Zwingli's Betonung der ausschliesslichen Auctorität der heil. Schrift

für die Lehre in der Kirche schliesst nicht die Thatsache aus, welche für das geschichtliche Verständniss seines Wirkens anzunehmen unerlässlich ist, dass sein Verständniss der Schrift direct und indirect beherrscht ist durch überlieferungsmässige Einflüsse. Die ausschliessliche Geltung der heil. Schrift als Erkenntnissquelle der Wahrheit über aller und gegen alle Tradition ist nur der Grundsatz für die evangelische Theologie, welche den Boden der reformatorischen Kirche unter den Füssen hat, und ist als einziger Maasstab derselben im Gange der deutschen Reformation erst dadurch herausgebildet worden, dass die Aussicht auf Verständigung mit der katholischen Kirche sich zerschlug. Für die reformatorische Theologie aber ist wiederum die Rechtfertigungslehre nicht Princip, weder bei Zwingli noch bei Luther. Denn wie will man, von Anderem abgesehen, Luther's Lehre vom Abendmahle und das Gewicht, das er auf dieselbe legte, von jenem Gedanken ableiten oder mit deren vorgeblich herrschender Stellung in der Theologie vereinen? [Ich meine, Luther, welcher sich freilich von der katholischen Abendmahlslehre nicht ganz losmachen konnte, hat sich genug gesteift auf den Buchstaben der Einsetzungsworte]. Luther's theologisches Princip ist vielmehr der Gedanke der offenbaren Gegenwart der Liebe als des göttlichen Wesens in Christus; und dasselbe ist, wie oben (S. 159) gezeigt ist, auch bei Zwingli der Fall, mit derjenigen Modification, welche durch den Einschlag der Idee der Allwirksamkeit Gottes bei allen Lehren herbeigeführt wird" (S. 164 f.). Da kommen wir bei unsern Reformatoren am Ende fast auf Abälard hinaus. Was sie von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben an Christus lehren, sollen wir im Sinne eines geläuterten Katholicismus verstehen. Und wenn sie die alleinige Auctorität der heil. Schrift hervorheben, so sollen sie nebenbei ihr eigentliches Absehen auf die Kirche und ihre Ueberlieferung gerichtet haben! Die Fähigkeit, in solcher Weise die positiv christliche und die kirchliche Bedeutung des religiösen Ausgangspuncts der Reformation Luther's und Zwingli's zu erkennen, wird

schwerlich bloss den „Vertretern einer radicalen Schultheologie“ abgehen. Ritschl, welcher (S. 163 f.) sehr richtig bemerkt: „an der Theorie von der Reformation scheiden sich sehr naturgemäss die Richtungen der heutigen Theologie,“ wird mit dieser seiner Auffassung allein stehen bleiben. Muss er es doch für „durchaus unverständlich“ erklären, dass selbst ein Theolog, welcher absichtlich den kirchlichen Protestantismus vertritt, wie Dorner, es unterlassen kann, den evangelischen Begriff von der Kirche in das Princip der Reformation aufzunehmen (S. 164 f.). Es wird sich noch mancher kirchlich gesinnte Theolog besinnen, ehe er die Reformation, um sie nur von den Extremen möglichst zu unterscheiden, dem Katholicismus so nahe rückt.

Gut katholisch lässt Ritschl (S. 170 f.) Luther und Zwingli die Ueherzeugung von dem ausschliesslichen Werthe der göttlichen Gnade aus der Ueberlieferung in der Kirche genommen haben. „Die überlieferungsmässige Aneignung des Gedankens von der Rechtfertigung allein durch die Gnade in Christus“ führte zur reformatorischen That, sobald diese Ueberzeugung als schriftmässig bewährt und mit Hülfe des Paulus sowie durch die Idee der Ausgleichung der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes in Christi Leiden in den entschiedensten Gegensatz gegen den Werth der guten Werke gesetzt ward, damit die katholische Lehre von Justification und Verdienst ungültig gemacht würde, und sobald die religiöse Ueberzeugung von der Rechtfertigung aus Gnade, welche auf den Glauben als Vertrauen gegen Gott rechnet, in Wechselwirkung mit dem Gedanken der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen gesetzt war, damit diejenigen Institutionen entwurzelt würden, durch welche der Kirche ihr Dasein als Gemeinde der Gläubigen verkürzt wurde. „Insofern ist die Reformation ein specifischer Punct der Entwickelung der Kirche, und, da die Kirche durch die herrschenden Auctoritäten grösstentheils gehindert wurde, diese Entwickelung mitzumachen, „ein Bruch mit der bisherigen Entwicklungsstufe der Kirche.“ Hingegen die Wiedertäufer und die Socinianer haben

mit der geschichtlichen Kirche principiell gebrochen, indem sie sich von der christlichen Gesellschaft des römischen Reichs lossagten. — Um also das kirchliche Werk Luther's und Zwingli's von diesen Gestalten radicaler, revolutionärer Reform qualitativ zu unterscheiden, glaube ich behaupten zu dürfen, dass Zwingli wie Luther ihre reformatorischen Grundgedanken weder erfunden noch durch blosse Schriftforschung erst neu entdeckt, sondern sie aus innerkirchlicher Ueberlieferung empfangen haben, und dass zugleich die reformatorische Verwendung des allein an der Gnade und an Christus normirten religiösen Bewusstseins zur Beseitigung der widersprechenden Institutionen und Schultraditionen die Linie des kirchlichen Charakters des Christenthums innehält, weil sie in Wechselwirkung mit dem ursprünglichen und richtigen Gedanken von der Kirche als der Gemeinde der von Gott Geheiligten steht" (S. 172. f.). Da Ritschl auch die innern Lehrunterschiede der beiden protestantischen Hauptkirchen als geringfügig darstellt, so fehlt bei ihm nichts zu einer conservativen Kirchen-Union der Katholiken, Lutheraner und Reformirten im Gegensatze gegen die radicalen Protestanten. Und Kaiser Karl V. würde solche Auffassung für das Augsburger Interim wohl sehr willkommen geheissen haben.

Der wahre Sinn der protestantischen Rechtfertigung geht bei dieser Auffassung ganz verloren. Der ächte Protestant hat allerdings in dem rechtfertigenden Glauben auch die Gewissheit, der wahren Kirche Christi anzugehören, aber nicht so, dass er nebenbei mit der staatlichen Ordnung oder der Ueberlieferung der Kirche Fühlung suchte, sondern so, dass sich ihm aus der innern Selbstgewissheit des Glaubens die Gemeinschaft mit den Gläubigen von selbst ergiebt. Wie das cartesianische cogito ergo sum ebensowohl den Zweifel an Allem zu seiner Voraussetzung hat als auch der Schlüssel zu einer denkenden Weltansicht ist, so setzt auch das protestantische credo ergo iustificatus sum ebensowohl einen Bruch mit der äussern Auctorität der Kirche voraus, wie es den Eingang der wahren Kirche

aufschliesst. Was dem rechtfertigenden Glauben des Protestantismus zu Grunde liegt, ist die innere Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins im Gegensatz gegen das katholische Princip der kirchlichen Auctorität [1]. Und nicht mit dem Kirchenprincip, sondern in alter Weise mit dem Schriftprincip haben wir den rechtfertigenden Glauben des Protestantismus zu verbinden.

Da Ritschl die Mystik überhaupt als Vorgängerin der Reformation beseitigt, kann es nicht befremden, dass er die eigenthümliche Rechtfertigungslehre Osiander's mit ihrer offenbar mystischen Grundlage der ächten Reformation möglichst fern zu halten sucht (S. 225 f.), so wenig er es leugnen kann, dass auch Osiander in einzelnen Beziehungen seinen Beitrag zur Entwickelung der lutherischen Orthodoxie entrichtet hat.

Der orthodoxe Protestantismus hat nicht bloss die Rechtfertigungslehre in ihrem antikatholischen Sinne treu gewahrt, sondern auch die Genugthuungslehre fortgebildet durch die Lehre von einem doppelten Gehorsam Christi, einem thätigen durch die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, einem leidenden durch den freiwilligen Tod. Hierin wird man auch ferner die vollkommene Durchführung der von Anselm begründeten Genugthuungslehre erkennen, wenn Ritschl (S. 216) es auch für einen weit verbreiteten Irrthum erklärt, dass die gleichnamigen Lehren der Reformatoren und Anselm's wesentliche Uebereinstimmung behaupten. Wenn irgend etwas geeignet ist, den Schein der Uebereinstimmung der Reformatoren mit Anselm zu widerlegen, so soll es die Verwendung des Thuns Christi neben oder über seinem Leiden sein (S. 219 f.). Anselm begründe die Versöhnung doch auf das Todesleiden, welches er als opus supererogatorium dem pflichtmässigen sittlichen Handeln Christi entgegensetze. Da soll man wieder eher den Abälard [welcher gar keine Genugthuung lehrte] als den Anselm [welcher die ganze Genugthuungslehre begründet hat]

---

1) Ich verweise auf meine Ausführungen in dieser Zeitschrift 1864. I. S. 26. f., 1867. III. S. 232 f.

merken. „Die modernen Liebhaber Anselm's hätten freilich die Anticipation jenes so bedeutsamsten Charakterzugs der reformatorischen Lehre, der bei Anselm fehlt, bei Abälard entdecken können, wenn nur nicht derselbe durch den Ruf seines Rationalismus so schlecht empfohlen wäre. Damit will ich nicht sagen, dass sich die Reformatoren bei Abälard Rath geholt hätten, aber ich will darauf hindeuten, dass die Analogie Abälard's mit den Reformatoren in dem vorliegenden Puncte einen religiösen Tiefblick des Mannes verräth, der das Gerede über seinen Rationalismus, so wie es gemeint ist, beschämt, und dass man bei der Aufsuchung geschichtlicher Verbindungslinien auf Vollständigkeit zu achten und sich nicht nach launenhaftem Parteigeschmacke zu richten hat." Auf Vollständigkeit soll man wohl achten. Aber was hat es mit der protestantischen Lehre irgend zu thun, wenn Abälard (Opp. p. 590) seine eigenthümliche Lehre von der Fürbitte des gerechten Christus auf die Lehre des Paulus (Gal. 4, 4) stützt, dass Christus unter das Gesetz gethan ward, oder gut katholisch, dass Christus, was unsern Verdiensten fehlte, durch die seinigen ergänzte?

Wenn Ritschl nun selbst den orthodoxen Protestantismus dem Abälard seinen Zoll entrichten lässt, so kommt Melanchthon ganz anders weg. Nach einigen ungünstigen Bemerkungen (S. 123. 160 f.) wird (S. 250 f.) die schulmeisterliche Art gerügt, wie der praeceptor Germaniae sich von dem reformator ecclesiae unterschied. Er wird erklärt für den intellectuellen Urheber der theologischen Scholastik und des kirchlichen Particularismus, denen die Reformation so bald verfällt, was im Grunde schon Gottfried Arnold gesagt hat[1].

III. Die Auflösung der kirchlichen Lehren von der Versöhnung und Rechtfertigung.

Der Auflösungsprocess der orthodoxen Genugthuungslehre wird eröffnet durch den Socinianismus, über welchen wir Ritschl's Gesammtansicht schon kennen. Wir erfahren nur (S. 312 f.)

---

1) Vgl. Baur, die Epochen der kirchlichen Gesetzgebung S. 87 f.

das Weitere, was uns an Melanchthon erinnert, dass die Socinianer den Begriff der Kirche in den der Schule auflös'ten. Dem Widerspruche der Socinianer gegen die Genugthuungslehre kann übrigens auch Ritschl (S. 314 f.) nicht alle Berechtigung absprechen, so wenig er dieselben als Bundesgenossen gegen Anselm begrüsst, und so wenig er gerade ihnen den Umsturz der altkirchlichen Genugthuungslehre anrechnet. Besser kommen die Arminianer weg, welche die eigentliche Genugthuung gleichfalls beseitigten, den Tod Christi als Strafexempel oder als Opfer auffassten.

Die Socinianer und Arminianer sind Vorläufer der sogenannten Aufklärung, deren eigentlichen Ursprung Ritschl noch nirgends aufgehellt findet. Der allgemeinste Grund, dass naturalistische und rationalistische Richtungen in der Theologie sich gegen den übernatürlichen und überlieferten Charakter der christlichen Religion erheben konnten, liegt nach Ritschl (S. 341 f.) in dem auffälligsten thatsächlichen Erfolge der religiösen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, nämlich in der mehrfachen Zerspaltung der Kirche im Abendlande und dem Religionskriege, welcher Frankreich, England und Deutschland durchzog und Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen die positive dogmatische Ausprägung, weiterhin gegen die historische Begrenzung des Christenthums erregte und die Demoralisation des Volks zur Folge hatte. Daher die Richtung auf eine über allen positiven Religionen stehende natürliche Religion. Alles dieses ist wohl richtig, aber wenigstens für mich nicht so unbedingt neu, dass ich in den bisherigen geschichtlichen Darstellungen auch nicht die Spur davon gefunden hätte. Sonst hebt Ritschl (S. 345 f.), gleihfalls richtig, als den besondern Grund für den Umschwung zum Rationalismus in der lutherischen Kirche Deutschlands die starke Entwickelung hervor, welche der religiös-ethische Individualismus durch den Pietismus und die Wolf'sche Philosophie unter der Bedingung gewann, dass das Bewusstsein von der Kirche nirgendwo eine schwächere Ausprägung besass, als in der lutherischen Confession. Der Abschnitt über die Entstehung und den Verlauf der Aufklärungstheologie ist über-

haupt einer der gelungensten des Ritschl'schen Werks. Es fragt sich nur, ob wir hier, nachdem die Socinianer die altkirchliche Genugthuungslehre widerlegt hatten, immer noch eine Nachwirkung Abälard's erkennen dürfen.

Die Opposition der Aufklärungstheologen gegen die Versöhnungslehre lässt Ritschl (S. 365 f.) in zwei Stufen verlaufen, indem zunächst Töllner den selbständigen Werth des thätigen Gehorsams Christi zur Genugthuung an Gott widerlegte, weiterhin Eberhard, Steinbart, Löffler den Angriff auf die Geltung des Leidens und Todes Christi als stellvertretender Strafsatisfaction ausdehnten. Wenn nun Töllner in der Uebertragung unsrer Strafe auf Christus diejenige Anerkennung Gottes erkennt, durch welche er seine specifische Liebe gegen die Sünder bewährt und das Vertrauen derselben zu sich erweckt, welches die Heiligung möglich macht, auf die alles abgesehen ist: so findet Ritschl (S. 374 f.) hier den Hauptgedanken Abälard's wieder belebt und erklärt es für ein Verdienst Töllner's, dass er die Ansicht Abälard's, welche mit Recht im Mittelalter neben andern in Geltung gestanden [?], aber in der evangelischen Theologie verschollen war, wieder erweckt habe. Nur darin stehe seine Erfindungsgabe gegen die des grossen Franzosen ab, dass er neben der Bewährung der Liebe Gottes im Leiden Christi nicht auch die Fürbitte Christi ausgesprochen habe. Aber hat denn erst Abälard in dem Leiden Christi eine Bewährung der Liebe Gottes erkannt? Ritschl sagt selbst, dass Töllner hier Aussprüche von Paulus und Johannes hätte anführen können. Und von einer Uebertragung unsrer Strafe auf Christus hat Abälard ja nicht das Mindeste gelehrt. Ritschl (S. 206) bemerkt selbst, dass die Auffassung des Leidens Christi als einer stellvertretenden Leistung der Strafe für „unsre" Sünden von Augustin herstammt, dass Thomas von Aquinum und Johann Gerson ähnlich gelehrt haben, die Reformatoren auf dieser Bahn nur weiter fortgeschritten sind.

Auch weiterhin kann ich nicht folgen, wenn Ritschl in seiner, übrigens lehrreichen, Darstellung des Auflösungsprocesses

der kirchlichen Lehre alles, was in der fortschreitenden Zerstörung von Aufbauendem hervortritt, auf Abälard zurückführt. Aufbauend erscheinen vor Allen Kant und Schleiermacher. Bei Kant will Ritschl (S. 408 f.) ebensowohl den grossartigen Impuls hervorheben als auch die Thatsache erklären, warum derselbe wieder in Aufklärungs-Philosophie und- Theologie verlief. Die hohe Bedeutung, welche Kant für das Verständniss der christlichen Versöhnungsidee einnimmt, sei nicht sowohl in einem positiven Ertrage der Lehrbildung ausgedrückt, als vielmehr darin begründet, dass er die allgemein gültigen Voraussetzungen des Gedankens von Versöhnung in dem Bewusstsein von sittlicher Freiheit und sittlicher Schuld auf kritische, d. h. wissenschaftlich nothwendige Weise festgestellt habe. Durch seinen Begriff von der absoluten Verbindlichkeit des Sittengesetzes, so wie derselbe dem Begriff der Freiheit entspricht, begründe Kant das entsprechende subjective Bewusstsein von der eventuellen Verschuldung gegen das Gesetz sicherer, als es durch die altprotestantische Lehre von der Erbsünde geschehen ist. Für die Religion habe die Kantische Weltanschauung mittelbare Bedeutung dadurch ausgeübt, dass sie diejenige sittliche Selbstbeurtheilung feststellte, welche das Christenthum als Protestantismus für seine normale Selbstdarstellung voraussetzen muss, wesshalb der ganz specifische Fortschritt der Erkenntnissmethode durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus habe. Aber desshalb soll Kant wieder in die Bahn der Aufklärung zurücktreten, weil er mit Nichtachtung des Gewichts des natürlichen Bösen die Auskunft ertheilt, dass man mit allen Kräften einem Gott wohlgefälligen Wandel nachstreben müsse, um glauben zu dürfen, dass die uns schon durch die Vernunft versicherte Liebe Gottes zur Menschheit in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde (S. 438). Da Ritschl die ganze neuere Lehrentwickelung als einen Sieg Abälard's über Anselm darstellt, darf man darauf hinweisen, dass gerade Anselm's Lehre von der Genugthuung bei Kant ihre Würdigung gefun-

den hat. Ritschl (S. 427) findet es selbst sehr bedeutsam, dass die überlieferten Lehren von der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung um seinetwillen einen solchen Eindruck auf Kant machten, dass er in ihnen gerade diejenige Idee erkannte, welche sich nach dem Maassstabe der blossen Vernunft als den Kern der Religion erwies. In der Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit fand Kant nicht bloss die höchste mögliche Pflichtmässigkeit des Handelns so wie das Beispiel und die Lehre zur Ausbreitung jener Thätigkeit enthalten, sondern auch die Bereitwilligkeit, alle Leiden bis zum schmählichsten Tode für das Weltbeste zu übernehmen; „im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen), kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden." Was ist das anders, als die Wahrheit der kirchlichen Lehren von der Genugthuung, wie sie durch Anselm begründet ward, und von der Rechtfertigung in protestantischer Fassung?

Lassen wir den Kantianer Tieftrunk bei Seite, welchen Ritschl (S. 445) wesentlich auf Abälard's Deutung hinauskommen sieht: so kann man allerdings bei Schleiermacher den Abälard gewissenmassen wiederfinden, wenn auch von irgend einer Abhängigkeit sicher nicht die Rede sein kann. Hier will uns Ritschl die Frage beantworten, worin eigentlich Schleiermacher's Anspruch beruht, die deutsch-evangelische Theologie dieses Jahrhunderts zu leiten. Er äussert (S. 465 f.) von vorn herein Bedenken darüber, ob die Glaubenslehre Schleiermacher's, welche ihn fast durchaus peinlich berührt hat (S. 507), zugleich eine entscheidende und eine zweifellos heilsame Einwirkung auf die folgende Theologie ausgeübt habe. Als erfolgreiches Vorbild in der Theologie soll Schleiermacher nicht Epoche machen, wohl aber als Gesetzgeber derselben. Doch habe derselbe auch einen eigenthümlichen Maassstab für das Verständniss der christlichen Religion in Anwendung gebracht. Ritschl meint nicht sowohl Schleiermacher's Begriff von der subjectiven Religion, sondern „Schleiermacher hat die viel allgemeinere Wahr-

heit festgestellt, dass das geistige, religiöse, sittliche Leben überhaupt nicht ausser der entsprechenden Gemeinschaft gedacht werden kann, und dass in der Wechselwirkung mit ihr das Individuum seine eigenthümliche Entwicklung findet." Dieser Gedanke habe eine grössere Tragweite, als sein Versuch eines eigenthümlichen Begriffs der subjectiven Religion, und auch seine Glaubenslehre sei vielleicht noch stärker dadurch charakterisirt, dass Sünde und Erlösung von vorn herein in der Form des Gesammtlebens dargestellt werden, als dass ihr Wesen und Wirken auf die Schwächung und die Stärkung des gefühlsmässigen Gottesbewusstseins zurückgeführt wird. Nur sei durch diesen Fortschritt Schleiermacher's die maassgebende Bedeutung Kant's überhaupt keineswegs antiquirt worden. Man könne also Schleiermacher als den Führer der Theologie unsers Jahrhunderts nur so richtig verstehen, indem man zugleich Kant in derselben Stellung anerkenne. Wenn Schleiermacher jeder Religion einen gemeinschaftlichen Charakter beilegt, im Christenthum alles bezogen werden lässt auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung, die Erlösung in die Gemeinschaft mit Christus setzt; so findet Ritschl (S. 475) hier einen ausgezeichneten Ausdruck für die centrale Bedeutung derjenigen Lehren, deren Geschichte er verfolgt, einen Ausdruck für ihren Werth, zu welchem keine der bisher beachteten theologischen Schulen sich erhoben habe. Erst hierdurch werde derjenige Gedanke ins Princip der Theologie aufgenommen, welcher als praktisches Motiv die Reformation und die ächte Gestalt des Protestantismus beherrsche. Erst hierdurch werde der Anlauf, welchen Kant genommen hatte, so zum Ziele fortgeführt, dass die Versuchung zum Rückfall in die Aufklärung abgewiesen wird. „Es ist also von grosser Wichtigkeit, dass Schleiermacher die Form des Christenthums nicht in einer Lehre, sondern in der Idee der Erlösung durch Christus nachwies. Es kommt hinzu die folgenreiche Wahrheit, dass diese Religion, wie alle Religionen und wie alle geistigen Thätigkeiten, richtig nur in der Gemeinschaft vorgestellt werden kann, welche unter der Voraussetzung der er-

lösenden Einwirkung des Stifters als Mittheilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit besteht.“ „Gehört also das Bewusstsein der Gemeinschaftlichkeit zu den Grundbedingungen der Religion, ohne welches dieselbe nicht richtig aufgefasst und ausgeübt werden kann, so darf der deutsche Protestantismus, welchem dieses Bewusstsein seit Melanchthon verkümmert worden, und durch die Aufklärung so gut wie verloren gegangen war, der selbständigen wissenschaftlichen Erkenntniss Schleiermacher's den Dank dafür zollen, dass durch sie dem religiösen Inhalt des Christenthums die Bahn einer reicheren Entwickelung eröffnet worden ist, als welche er in der lutherischen Theologie bis dahin überhaupt gefunden hatte“ (S 476 f.) So erhält also Schleiermacher auch von Ritschl seine gebührende Anerkennung. Wenn nun aber Schleiermacher die Erlösung (Ritschl will lieber gesagt haben: Versöhnung mit Gott) darin setzt, dass Christus, indem er in der stetigen Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins das Sein Gottes in ihm zur Anschauung gebracht hat, die gleiche Richtung des Bewusstseins auf Gott bei den Einzelnen, die sich ihm hingeben, hervorruft: so findet Ritschl (S. 500) es einleuchtend, dass er wesentlich dem Lehrtypus Abälard's folgt, wie Töllner und Tieftrunk. Ritschl (S. 510) kommt zu dem Ergebniss, dass Schleiermacher, indem er im Allgemeinen auf der Spur Abälard's die Heilswirkung Christi ausschliesslich in der Richtung von Gott auf die Menschen zu verstehen sucht, das Element der dogmatischen Ueberlieferung, welches auf der Spur Anselm's zugleich eine wie immer beschaffene Rückwirkung Christi auf Gott ausdrückt, sich anzueignen nicht vermocht hat (vgl. auch S. 520). Wäre nur die Heilswirkung Christi in der Richtung von Gott auf die Menschen lediglich von Abälard eingeführt und vertreten! Sein Gesammturtheil giebt Ritschl (S. 520): „So bedeutsam es im Allgemeinen ist, dass Schleiermacher die Eigenthümlichkeit des Christenthums auf die Erlösung durch Christus zurückgeführt hat, so ist seine Lehre von der Erlösung doch nicht so beschaffen, um Epoche zu machen. Sie liegt in der

von Abälard eingeschlagenen Richtung und findet nähere Vorgänger an Töllner und Tieftrunk; und die Modification ihres Sinnes nach der Analogie mit der ästhetischen Art des geistigen Wirkens mochte der Bildungsepoche Schleiermacher's entsprechen, kann aber durchaus nicht als eine nothwendige Verbesserung gelten. Vielmehr verräth die damit zusammenhängende Umdeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben, dass der sittliche Ernst der Selbstbeurtheilung des Gläubigen gerade nicht durch diese Lehre sicher gestellt wird."

Nach Schleiermacher findet Ritschl, wie wir schon wissen, die deutsch-evangelische Theologie in ziellosser Weise zersplittert und desshalb mit dem Untergange bedroht. Nur anhangsweise behandelt er „die Versöhnungsidee in der speculativen Schule" (S. 610—630). Und doch kann man bei der Versöhnung des Menschen mit Gott nicht stehen bleiben, wenn Gott selbst überhaupt lebendig, nicht als eine starre Monas gefasst werden soll. Doch kann der Mensch nicht wirklich mit Gott versöhnt werden, wenn ihm das göttliche Wesen immer noch fremd bleibt. Die Versöhnung des Menschen mit Gott hätte keinen Halt, wenn sie nicht auch objectiv in dem Wesen Gottes begründet wäre. Zu dieser Objectivität genügt die blosse Gemeinschaftlichkeit der Erlösung nicht, auch nicht, was Ritschl an Abälard anschliesst, die Vertretung der unvollkommenen Menschheit durch die Vollkommenheit Christi. Aehnlich, wie der subjective Idealismus Kant's und Fichte's in den objectiven Idealismus Schelling's und Hegel's umschlagen musste, wird es sich auch mit jeder rein subjectiven, anthropologischen Versöhnungslehre verhalten. Hrn. D. Ritschl aber wird man, auch wenn man seinen Abälardianismus nicht theilen kann, seine kirchliche Fassung der protestantischen Rechtfertigungslehre entschieden bestreiten muss, die Anerkennung nicht versagen dürfen, dass er den Fortschritt der Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung mit ernster Arbeit, mancher Belehrung und fruchtbaren Anregung dargestellt hat.

XX.

Die paulinische Christologie.

Eine exegetisch-dogmatische Studie

von

O. Pfleiderer.

Dass die paulinische Christologie mit der paulinischen Psychologie in naher Beziehung stehe, ist schon oft bemerkt worden; dass sie aber ganz an derselben hänge und aus ihr allein vollständig zu verstehen sei, soll das Folgende beweisen.

Der Apostel selbst weist uns auf diese Voraussetzung und Grundlage seiner Christologie hin in der Grundstelle, welche den Umriss derselben an der Spitze seines dogmatischen Lehrbegriffs im Römerbrief aufstellt: Röm. 1, 3 f. Als den wesentlichen Inhalt seines Evangeliums, der in heiligen Schriften durch die Propheten vorausverkündigt worden, bezeichnet er hier den „Sohn Gottes, welcher (einerseits) geboren ist aus dem Samen Davids nach Seiten des Fleisches (der materiellen Leibessubstanz) und welcher (andrerseits) zum Gottessohn in Kraft eingesetzt wurde nach Seiten des Heiligkeitsgeistes von Todtenauferstehung an; (beide Seiten zusammenfassend:) Jesum Christum, unsern Herrn." So viel ist hiebei zuvörderst zu beachten: Das vorausgestellte *υἱὸς θεοῦ* ist zunächst noch eine ganz allgemeine und formale Bestimmung für die Person des Erlösers, die sodann eine doppelte materiale Bestimmung (in den beiden Participial-Gliedern) erhält, um schliesslich in der Einheit des Formalen und Materialen zusammenfassend bezeichnet zu werden. Als die vorausgestellte noch allgemeine und formale Bestimmung, welche ihrer näheren inhaltlichen Erfüllung erst wartet, ist der „Sohn Gottes," welcher von den Propheten in heiligen Schriften vorausverkündet worden war, nichts anderes als der Messias. Nur so konnten die Leser diesen Begriff hier, vor aller materialen Näherbestimmung, verstehen und so sollten sie ihn auch verstehen, denn auch

für Paulus lag die Heilsbedeutung Jesu des Gekreuzigten zunächst unzweifelhaft in seiner (durch die Auferweckung documentirten Messianität. Allein in diesem Sinn genommen war ja der Begriff noch sehr unbestimmt, denn „Messias“ bedeutet ja zunächst nur eine Amtsstellung, Beruf und Würde in der göttlichen Heilsökonomie ohne jede Angabe über das Was? der Persönlichkeit oder über den inneren Grund ihrer auszeichnenden äussern Stellung. Schon um desswillen bedurfte es einer näheren Bestimmung, welche mit der Angabe der Wesenseigenthümlichkeit der Person zugleich den inneren Grund ihrer Amtsstellung als „Messias“ (oder „Herr“) enthielt. Und diese Näherbestimmung giebt nun der Apostel in sehr feiner Weise, so, dass er auch an der Messiaspersönlichkeit dieselben zwei Seiten unterscheidet, wie sie nach seiner und der allgemein hebräischen Psychologie die beiden constituirenden Faktoren des Menschen überhaupt ausmachen, von welchen also auch seine Leser zum voraus überzeugt waren, dass sie die Messiaspersönlichkeit constituirt haben: σάρξ und πνεῦμα; aber, indem er so an die seinen Lesern geläufige Vorstellungsweise anknüpft, führt er dieselben zugleich fast unmerklich leise, aber doch unmissverständlich zu seiner eigenen höhern Ansicht von der Messiaspersönlichkeit Jesu hinüber. Nehmlich, dass Jesus der verheissene Davidssohn sei — diese seinen Lesern nächstliegende Material-Definition des judenchristlichen Gottessohn- oder Messiasbegriffs — leugnet zwar Paulus auch nicht, stellt sie sogar als das mit seinen Lesern gemeinsame voran, deutet aber sofort an, dass diess nur das eine und zwar gerade das äusserliche, unwesentliche Moment des Gottessohnes sei, indem es nur auf die Seite seiner σάρξ sich beziehe, welche er mit allen Menschen als allgemein und gleichartig Menschliches theile, worin also der specifische Vorzug seiner eigenthümlichen Persönlicheit noch nicht zu suchen sei. Denn was sich nur auf die σάρξ, diese materielle Aussenseite des Menschen, die gar nicht sein Ich, seine immaterielle Persönlichkeit ausmacht, bezieht, das kann — mag es im Uebrigen eine noch so hohe Auszeichnung sein — doch noch nicht über

das gewöhnlich Menschliche hinausführen, also auch noch nicht den Begriff des Gottessohnes erschöpfen. Vielmehr, sagt nun das zweite Glied, findet dieser Begriff seinen wesentlichen Grund nur in der geistigen Innenseite der Persönlichkeit Jesu, sofern dieselbe zu ihrer qualitativen Eigenthümlichkeit hat: aus Heiligkeitsgeist zu bestehen. Der Ausdruck: *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* ist ein gewählter; zunächst bildet den Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* einfach: *κατὰ πνεῦμα*, als anthropologische Bezeichnung der immateriellen Innenseite der Persönlichkeit gegenüber der materiellen Aussenseite des Leibes (eine dem Hebräer durchweg geläufige Entgegensetzung, vgl. auch 1 Cor. 5, 3. 6, 20. 7, 34. 2 Cor. 7, 1); aber durch die Hinzufügung des genit. qualit. *ἁγιωσύνης* ist gesagt, dass die geistige Innenseite dieser Persönlichkeit eine von der sonstigen menschlichen specifisch verschiedene Geistesnatur habe, nehmlich eine heilige, vom Sündenprincip des Fleisches in keiner Weise beeinflusste, worin eben der eigenthümliche Materialgrund ihrer Gottessohnschaft liege. Der Materialgrund, sagen wir und nicht: die (volle) Wirklichkeit eines Gottessohnes. Diese spricht der Apostel dem irdischen Messias Jesus damit ab, dass er sie erst von der Auferstehung an, als dem Sein *ἐν δυνάμει*, eintreten lässt, womit indirect auch gesagt ist, warum das irdische Dasein Jesu trotz seines eigenthümlichen heiligen Geistwesens doch nicht die volle Gottessohnschaft war, offenbar nehmlich wegen der diesem Innern völlig inadäquaten Erscheinungsform der *σάρξ*. Daher drückt sich der Apostel sehr vorsichtig so aus, dass Jesus, der Davidssohn nach dem Fleisch, vermöge seiner heilig-geistigen Innenseite (nicht: Gottessohn gewesen, sondern:) zum Gottessohn in Kraft, d. h. zur actuellen, dem Begriff ganz entsprechenden Gottessohnesexistenz bestimmt gewesen sei und diese Bestimmung zur Verwirklichung übergegangen sei mit Todtenauferstehung (das Abstractum desswegen, weil Todtenauferstehung das allgemeine Mittel des Uebergangs vom sarkischen Dasein zum Dasein *ἐν δυνάμει* ist cf. 1 Cor. 15, 43). Der Gedanke ist einfach der: Was die Messiaspersönlichkeit Jesu von Anfang schon war, aber nur

nach der geistigen Innenseite, nicht auch nach der entsprechenden Erscheinungsweise, das wurde er in der vollen Wirklichkeit eines durch keine Fleischesschwachheit mehr gehemmten Daseins-in-Kraft von seiner Auferstehung an, welche die reingeistige Innenseite mit einem entsprechenden, aus überirdischer Lichtsubstanz gebildeten Leib umkleidete, so dass also erst seine Auferstehung die factische Einsetzung in den Vollbesitz der Gottessohnschaft war, sofern zu letztrer ausser dem Innern eines heiligen Geistwesens auch das entsprechende Aussere eines Daseins in Kraft und himmlischer Herrlichkeit gehörte; aber jenes Innere war darum doch von Anfang schon der Realgrund, besser noch: das potentielle Dasein der von der Auferstehung an erst absolut, weil auch äusserlich actualisirten Gottessohnschaft. — Es ist also ὁρισθέντος nicht dahin abzuschwächen, dass es bloss ein Erweisen oder Bezeugen für die menschliche Erkenntniss und Anerkennung bezeichnete; dass heisst ὁρίζειν nirgends, sondern es ist immer ein thatsächliches Machen zu etwas mittelst eines Willensactes, sei es nun, dass die Wirkung desselben sofort eintrete oder erst in Zukunft, in jenem Fall = „einsetzen," in diesem = „bestimmen" zu etwas; beides ist hier gleich möglich und kommt ganz auf dasselbe hinaus, sofern in jedem Fall die Wirkung des göttlichen Willensacts in Beziehung auf die Person Jesu an den Moment seiner Auferstehung geknüpft, diese also die vermittelnde Ursache (und nicht bloss der logische Erkenntnissgrund) für die Wirklichkeit seines Gottessohnseins ist. Ebensowenig ist aber auch andererseits ὁρισθέντος — ἐξ ἀναστάσεως dahin zu übertreiben, dass die Person Jesu während seines Erdenlebens in keiner Weise, auch nicht nach seiner geistigen Innenseite, Gottessohn gewesen wäre, dieser Begriff also nur auf die äussere Machtstellung des zur himmlischen Herrlichkeit Erhobenen sich beziehen würde. In diesem Fall würde freilich (wie diess z. B. Holsten meint, „Z. Evang. d. Petrus und Paulus" S. 426 ff.) unsere Stelle im entschiedenen und unbegreiflichen Widerspruch stehen mit andern (später zu besprechenden) Stellen, in welchen der Apostel die Gottessohnschaft als eine der Person Jesu von

ihrem (präexistenten) Ursprung her anhaftende Wesenseigenschaft betrachtet. Doch nicht bloss jene andern Stellen, sondern auch an unserer Stelle selbst die Worte κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης verwehren jene beschränkte Beziehung der Gottessohnschaft auf die äussere Machtstellung des Erhöhten, sofern sie diess Aeussere auf ein von Anfang vorhandenes inneres Geistesprincip als auf seinen Realgrund zurückführen; womit auch ein über die irdische Existenz noch weiter zurückliegender (präexistenter) Ursprung dieses Geistesprincips keineswegs ausgeschlossen ist, wenn gleich der Apostel hierauf zu reflectiren an unserer Stelle keinen Anlass nimmt, da er eben hier nur vom historischen, sowohl dem irdischen als dem erhöhten, Messias Jesus reden will. — Wir werden also die entscheidenden Worte unserer Stelle ὁρισθέντος etc. nur dann richtig verstehen, wenn jede der beiden Näherbestimmungen: κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης und ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν in ihrem ganzen Rechte belassen werden, die erstre als Bezeichnung des inneren Realgrunds und die zweite als Angabe der äussern vermittelnden Ursache für die volle Verwirklichung der Gottessohnschaft oder: jene das wesentliche und uranfängliche, die Persönlichkeit Jesu nach ihrer Innenseite oder Ichheit constituirende Princip der Gottessohnschaft und diese den zeitlichen Anfangspunct ihrer äussern Erscheinung hervorhebend.

Da nun also nach dieser Stelle das volle Wesen des Gottessohnes oder die ganze Eigenthümlichkeit Jesu Christi unseres Herrn erst mit der Auferstehung an dem Erhöhten zu Tage tritt, so haben wir im Sinne des Apostels zunächst den erhöhten Christus zum weitern Ausgangspunct zu nehmen, von da aus auf den vorirdischen zu reflectiren als auf das rückwärts geworfene Spiegelbild des Erhöhten und zuletzt, von der Höhe der Präexistenz herabsteigend, wieder auf den irdischen Jesus zu kommen, von dem wir in der besprochenen Stelle ausgingen. So erst wird sich dann ein voller und allseitig begründeter Ueberblick und Einblick in die eigentliche Idee des paulinischen Christusdogmas gewinnen lassen.

I. Dass der Apostel Paulus erst in dem mittelst der

Auferstehung erhöhten Christus das wahre Wesen der Christuspersönlichkeit realisirt sieht, geht namentlich aus der wichtigen Stelle 1 Cor. 15, 45 ff. hervor. Denn darüber kann kein Zweifel sein, dass diese Stelle sich nicht auf die irdische oder vorirdische Seinsweise Christi bezieht, sondern auf den mit der Auferstehung begonnenen Zustand des erhöhten Christus. Dafür spricht schon der ganze Zusammenhang, in welchem es sich um die Qualität der Auferstehungsleiber handelt, wie ja eben V. 44. dem psychischen Leib des diesseitigen irdischen Lebens den pneumatischen Leib des Jenseits entgegenstellt. Diese Verschiedenheit in der Art der beiderseitigen Leiber wird dann auf ihren beiderseitigen Anfänger und Begründer zurückgeführt: unser diesseitiger Leib ist ein psychischer, weil wesensgleich mit dem Stammvater Adam, welcher nur zur lebendigen Seele geworden war (in der Schöpfung); unser jenseitiger Leib aber wird ein pneumatischer sein, weil wesensgleich mit dem — natürlich ebenfalls jenseitigen — Leib Christi, der zum lebendigmachenden Geist geworden war. Diess ἐγενέτο, das im 2ten Glied von V. 45 zu suppliren ist, muss sich nothwendig beziehen auf den Zeitpunct, in welchem die Gattung der geistlichen oder der Auferstehungsleiber in's Dasein getreten ist, wie das ἐγένετο des ersten Glieds sich bezieht auf den Zeitpunct, in welchem die Gattung der psychischen oder irdischen Menschenleiber in's Dasein getreten ist; wie letztres der Schöpfungsact Gottes, der Adam zur lebendigen Seele machte, war, so jenes erstre der Auferweckungsact Gottes, der Christum mit einem Geistesleib versah und ihn damit zum wirksamen Princip und Anfänger der geistleiblichen oder himmlischen Menschheit machte. Nur so ist es dann auch klar, warum v. 46 das Psychische als das Frühere und das Geistliche als das Zweite bezeichnet wird; nehmlich sofern sich beides auf die Daseinsweise der Menschheit (der irdischen zuerst, nach Adams Weise, dann der himmlischen, nach des erhöhten Christus Weise) bezieht, wogegen es, auf das Sein Christi ansich oder in der Präexistenz bezogen, offenbar gerade umgekehrt heissen müsste, das Pneumatische (der urbildliche Mensch Christus) sei

vor dem Psychischen (dem abbildlichen Menschen Adam) gewesen. Der erste Mensch (generell, von Adam und seinen Nachkommen, den natürlichen Menschen) ist, weil von der Erde her (seinem Ursprung nach), wesentlich irdischer Art, der zweite Mensch (wieder generell, von Christus und den Seinigen, der erneuerten und verklärten Menschheit) ist, weil vom Himmel her, wesentlich himmlischer Art; beides aber ist wesentlich mit Beziehung auf die beiderseitigen Leiber gesagt, von denen V. 44 ausging und auf welche auch V. 48 f. ausdrücklich wieder übergeht, womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, dass doch in V. 47 der dem irdischen Ursprung des ersten Adam entgegengestellte himmlische Ursprung des zweiten Adam sich auf die ganze Person erstrecken, also deren Ursprung aus himmlischer Präexistenz andeuten und damit zugleich den Grund enthalten könnte, warum Christus der Anfänger einer geistleiblichen himmlischen Menschheit zu werden befähigt sei Jedenfalls aber bleibt diess hier nur als secundärer Nebengedanke im Hintergrunde, während die Hauptsache im ganzen Context die ist, dass Christus vermöge seiner Auferstehung zum Urbild und Princip der Auferstehungsleiber oder der himmlischen Menschheit geworden sei. „Zweiter Adam“ heisst also Christus gar nicht (wie man gewöhnlich idealisirend es auffasst), weil in ihm die menschliche Natur nach ihrer sittlich-religiösen Seite vollendet wäre, wovon hier wenigstens gar keine Rede ist, sondern desswegen, weil von ihm, der durch die Auferstehung selber zum lebendigmachenden Geist geworden ist, die himmlischen Leiber der Auferstandenen ebenso ihren Ursprung haben werden, wie vom ersten Adam die irdischen Leiber der diesseitigen Menschheit ihren Ursprung genommen haben. Diess und nichts anders besagen die VV. 48. 49, vgl. mit 21. 22.

Auch Röm. 8, 29. kommt hiermit genau überein. Die *εἰκὼν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, welcher gleichgestaltet zu werden Gott die Auserwählten bestimmt hat, ist das Bild des Erhöhten und Verklärten; denn gleich im nächsten Vers wird als das Ziel der Vorausbestimmung die Verklärung (*δοξάζειν*) bezeichnet und wenige Verse vorher hatte der Apostel den diesseitigen Zustand

der Christen als den eines noch nicht völlig befriedigten Hoffens beschrieben, wo man auf die Kindschaft noch erst warte, welche mit der ὀπολύτρωσις τοῦ σώματος, also mit dem Auferstehungsleben eintreten werde. Ist aber nach V. 23 die Gotteskindschaft der Christen erst mit ihrer Auferstehung vollkommen verwirklicht, so sind sie auch erst damit wahrhaft „Brüder" des Gottessohnes Christus geworden und somit kann auch das εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, was V. 29 als Endzweck der göttlichen Bestimmung angegeben wird, nur darauf gehen, dass Christus als der, welcher den Andern in der Auferstehung von den Todten vorangieng (als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Cor. 15, 20), auch der erste vollendete Gottessohn geworden sei, ein Gedanke, der wieder genau übereinstimmt mit Röm. 1, 4, wo ebenfalls die Verwirklichung der Gottessohnschaft Christi an seine Auferstehung geknüpft erschien.

Ebenso ist es 2 Cor. 3, 18 das Bild des verklärten Christus, in welches auch die Glaubigen umgewandelt werden, indem von seiner Klarheit auf sie übergeht zu ihrer eigenen Verklärung, wie denn diess nicht anders zu erwarten ist von Seiten des Herren, der der Geist ist. Auch hiernach liegt also in dem verklärten Christus sowohl das Urbild, nach welchem, als auch das wirksame Princip, von welchem aus, in dessen Kraft die Menschheit ihrer göttlichen Bestimmung entgegengeführt wird (ganz wie 1 Cor. 15, 44—48); Beides in Folge davon, dass er selbst als der Auferstandene (reiner) Geist, damit belebendes Prinzip (πν. ζωοποιοῦν), erstgeborner Gottessohn und Herr der erneuerten Menschheit geworden ist. Der prägnanteste Ausdruck für diess Wesen des Erhöhten ist in V. 17 enthalten: Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν; sein Herrsein und sein Geistsein sind deckende Begriffe; als der über alle ἀσθένεια τῆς σαρκός Erhöhte und in's reingeistige Dasein ἐν δυνάμει Eingesetzte ist er die belebende Kraft geworden, welche auch die physische Menschheit in eine pneumatische umwandelt; und als solche hat er über die erneuerte Menschheit die Herrschaft bekommen. Indess erstreckt sich seine Herrschaft über die Gemeinde seiner Glaubigen, auf welche sie sich immer zunächst bezieht, hinaus auch auf alle übrige Creatur im Himmel, auf Erden und in

unter das mosaische Gesetz gestellt, oder nicht vielmehr dessen Aufhebung?

Eben darauf führen die beiden Stellen, welche die Erscheinung Christi auf Erden als seine eigene Thätigkeit bezeichnen, in welcher er seine vorhergehende erhabenere Existenz aufgab: 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 6 ff. (Die Besprechung der letztern, an hierhergehörigen Momenten reichen, Stelle versparen wir für nachher.). Erstre Stelle handelt von dem Gnadenwerk Christi: „Dass er, der reich war, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armuth reich würdet.“ Dass sich diess auf den Eintritt des Präexistenten in die sarkische Daseinsweise und nicht auf die Entsagung des irdischen Menschen im Verlauf seines Erdenlebens bezieht, wird mit Recht immer allgemeiner anerkannt (z. B. von Weiss, N.T.liche Theol. S. 312 318. R. Schmid, paulin. Christologie, S. 144). Letztere Auffassung scheitert schon am Aor: ἐπτώχευσε, der ein einmaliges Factum und nicht einen fortgehenden Zustand des Armseins bezeichnet; sodann namentlich daran, dass πλούσιος ὤν im selben Sinn zu nehmen ist, wie ἵνα ὑμεῖς πλουτήσητε; da nun letzteres unzweifelhaft auf die durch Christum zu erlangende himmlische Herrlichkeit zu beziehen ist, so geht also auch das entsprechende Reichsein Christi, das seinem Armwerden entgegengesetzt ist, auf den Besitz der himmlischen Herrlichkeit, welchen er durch Eintritt in die niedere Fleischesgestalt aufgegeben hat. Wenn Köstlin (Johan. Lehrbegr. S. 310) übersetzt: „Während er (an geistlichen Schätzen) reich war, ist er zugleich (leiblich) arm gewesen,“ so spricht dagegen der ganze Context, in welchem ja die opferwillige Liebe eingeschärft werden soll durch das Beispiel Christi, dessen Armsein also auch Folge der Aufopferung eines vorher innegehabten Besitzes gewesen sein muss, denn ein Armsein, das mit einem fortdauernden Besitz zusammen bestünde, wäre nicht wohl ein passendes Motiv zur Opferwilligkeit.

Diese Stelle enthält zugleich eine Andeutung über die Art und Weise, wie sich der Apostel den Präexistenz-Zustand Christi vorgestellt hat: als ein Reichsein, namentlich an himmlischer

Herrlichkeit, an jener δόξα, die überall als der beseligende, erstrebenswerthe Besitz der Himmlischen erscheint; sonach als ein Dasein, das dem des Erhöhten wesentlich gleich war, — wie sich das auch nicht anders erwarten lässt, wenn wir bedenken, dass diese ganze Vorstellung der Präexistenz die der Postexistenz zu ihrer Quelle hat. Bedenken wir nun, dass nach Obigem der Erhöhte in seinem Besitz der göttlichen (von Gott auf sein Angesicht überstrahlenden) δόξα das Bild Gottes abspiegelt (2 Cor. 4, 4. 6), so werden wir annehmen dürfen, dass aus demselben Grund auch die Erscheinungsform des Präexistenten eine Abgestaltung Gottes war, was ganz mit dem Ausdruck der Philipperstelle: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων übereinstimmt. Aber wie dort die Ebenbildlichkeit Gottes keineswegs ein Hinderniss dagegen ist, dass der Erhöhte zugleich Urbild des Menschen sein kann, vielmehr seine urbildliche Menschlichkeit gerade in seiner Gottebenbildlichkeit besteht, wie wir sahen, so auch wird dasselbe von dem Präexistenten gelten können, dass er nicht trotz, sondern wegen der Abgestaltung Gottes zugleich das menschliche Ideal in sich darstellte. Und sollten wir diess nicht auch in 1 Cor. 15, 47: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ angedeudet finden dürfen? Ist auch allerdings (worin man Weiss, a. a. O. S. 316 beistimmen muss) im Zusammenhang dieser Stelle zunächst vom Auferstandenen die Rede, so klingt das Wort dieses Verses doch so allgemein, dass es schwer fällt, es nicht auf den Ursprung der Persönlichkeit Christi überhaupt zu beziehen und dann liegt wenigstens mittelbar darin diess, dass diese vom Himmel stammende Persönlichkeit auch im Himmel schon Mensch war. Es wurde zwar hiegegen von Weiss (a. a. O. S. 318) geltend gemacht, dass der Apostel den Präexistenten nicht als himmlischen Menschen gedacht haben könne, da einem solchen die Schöpferthätigkeit nicht zugeschrieben werden könnte; und hiermit stimmt auch Baur überein, nur dass er umgekehrt von der ihm feststehenden Vorstellung des himmlischen Menschen ausgehend aus demselben Grunde von ihm die Schöpferthätigkeit nicht annehmen zu können glaubte.

Allein es handelt sich ja hier in allweg gar nicht darum, was wir von unserm Denken aus zusammenzureimen im Stande seien, sondern einzig um die Frage nach den Thatsachen der Vorstellungsweise des Paulus, und diese bewegt sich auf diesem ganzen Gebiet nicht in Begriffen sondern in idealen Anschauungen, so dass wir uns gar nicht wundern dürften, wenn sie auch den himmlischen Menschen, das Urbild der Menschheit, zugleich als Organ der Schöpfung auffasste.

Dass diess wirklich der Fall ist, ergibt sich jedenfalls aus 2 Stellen. 1 Cor. 8, 6 heisst es: „Wir haben einen Gott, den Vater, von welchem Alles ist und wir (geschaffen sind) auf ihn hin, und einen Herrn Jesum Christum, durch welchen Alles ist und wir durch ihn.“ Die Beschränkung der Worte *δι' οὗ τὰ πάντα* auf das Erlösungsgebiet (nach Schleiermacher) geht desswegen nicht, weil sie im zweiten Glied denselben Sinn haben müssen wie im ersten, wo diese Beschränkung völlig gezwungen wäre, und weil überdiess durch die ausdrückliche Hinzufügung von *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* das Erlösungsgebiet der christlichen Gemeinde als ein Besonderes, als engerer Kreis innerhalb der Peripherie des *πάντα* hervorgehoben ist, woraus folgt, dass letztres auf die Gesammtheit der Creaturen, auf die Welt überhaupt gehen muss. Aber allerdings darauf weist diese Zusammenstellung zugleich auch hin, dass die Mittlerstellung Christi bei der Weltschöpfung dem Apostel nicht etwa aus metaphysischen Speculationen erwachsen, sondern eine einfache Erweiterung der heilsgeschichtlichen Stellung Christi bei der Erlösung ist. Weil das christliche Bewusstsein in Christo den gegenwärtigen „Herrn“ über Alles, sofern Mittler des göttlichen Weltregiments sieht, dem Alles dienen müsse (Röm. 8, 28. 32. Phil. 2, 11), so muss er ebenso auch — schliesst die dogmatische Denkweise — von jeher der Mittler des Weltregiments, sonach — weil dieses mit der Weltschöpfung beginnt — auch Mittler der Weltschöpfung gewesen sein. Es ist aber also dieses Organ der Schöpfung durchaus dasselbe Subject wie das Organ der fortgehenden Regierung und das Haupt der Christengemeinde: nehmlich „der eine Herr Jesus Christus,“ die

mit sich identische Christuspersönlichkeit, welche als im Fleische erschienene der Davidssohn Jesus war, durch die Auferstehung aber zum reinen Gottessohn in Kraft wurde. Gerade unsere Stelle, die beide Prädicate: *δι' οὗ τὰ πάντα* und *δι' οὗ ἡμεῖς* so unmittelbar und gleichmässig auf das eine Subject Jesus Christus (man beachte die Zweiheit der Namen!) bezieht, verwehrt auf's entschiedenste jedwede Scheidung zwischen dem Erhöhten, dem irdischen Erlöser und dem vorirdischen Schöpfungsorgan. Es ist gerade die Identität der Person der Faden, der die verschiedenen Prädicate zusammenreiht, wie das eine christliche Bewusstsein in seinen verschiedenen Beziehungen die Wurzel ist, aus welcher die verschiedenen Prädicate als verschiedene Sprösslinge derselben Grundanschauung hervorwuchsen. So sehr verkennen alle diejenigen, welche dem Präexistenten entweder das Prädicat des Schöpfungsorganes oder aber das der Menschheit absprechen wollen, den organischen Keim und das organische Bildungsgesetz dieses Dogmas!

Bestätigt wird diess durch eine andre Stelle, welche sich speciell auf die Schöpfung des Menschen bezieht und hiebei Christo eine Mittlerstellung doppelter Art, eine ideale und reale, als normatives Urbild und thätiges Organ, zuweist. In 1 Cor. 11, 3 ff. werden Gott, Christus, der Mann, das Weib in ein abstufendes Abhängigkeitsverhältniss versetzt, in welchem je das Höhere Haupt des Nächstniederen, dieses aber Abglanz von jenem ist. Da nun diess Unterordnungsverhältniss zwischen Weib und Mann, sowie zwischen den andern allen und Gott (nach V. 8. und 12^{b}) darauf beruht, dass das Nächstniedere seinen unmittelbaren Ursprung im Nächsthöheren und seinen letzten in Gott hat, so liegt der Schluss nahe, dass auch das Unterordnungsverhältniss zwischen dem Mann und Christus auf einer Wesensabhängigkeit ähnlicher Art ruhen werde, wie die zwischen Weib und Mann (V. 8) ist, dass also, wie das Weib aus dem Manne nach Gottes Schöpferwillen entsprungen ist, so auch der Mann unmittelbar aus Christo seinen Ursprung durch Gottes Willen gehabt habe, Christus sonach eine Mittlerstellung bei der Schöpfung Adams wie Adam bei der des Weibes

eingenommen habe. Und zwar nicht bloss eine thätige, sondern zugleich eine urbildliche. Denn an unserer Stelle heisst ja der Mann Bild und Abglanz Gottes (V. 7). Ebenso heisst aber 2 Cor. 4, 4 Christus, der hier als Haupt des Mannes erscheint (V. 3). Beides combinirt, ergibt den Schluss: dass der Mann desswegen Bild Gottes ist, weil Christus, sein Haupt, diess ist, dass er also sein unmittelbares Urbild in Christo seinem Haupte und dem Mittler seiner Schöpfung hat, ebenso wie das Weib der unmittelbare Abglanz des Mannes, ihres Hauptes und Mittlers ihrer Schöpfung (V. 7$^{b.}$ und 8) ist.

Da das göttliche Weltregiment seinen Mittelpunct hat in der reichsgeschichtlichen Offenbarung als der Pädagogie auf Christum hin, so lässt sich zum Voraus erwarten, dass die Mittlerstellung des präexistenten Christus hauptsächlich innerhalb der Heilsgeschichte in Israel sich bethätigen werde. Etwas derartiges deutet der Apostel in einer uns freilich befremdenden Form an 1 Cor. 10, 4: die Israeliten tranken in der Wüste aus einem mitfolgenden geistigen Felsen, „dieser Fels aber war Christus." Es geht nicht, diess (mit Baur) dahin zu verstehen, dass der Fels nur Christum bedeute, schon weil es dann nicht ἦν, sondern ἐστί heissen müsste, sodann weil durch den Beisatz: „pneumatisch" sowohl Trank als Fels in ihrer Objectivität in das Gebiet des Uebersinnlichen versetzt sind, sonach nicht an einen gewöhnlichen irdischen Felsen, dem nur die subjective Betrachtung eine höhere typische Bedeutung beilegen würde, gedacht werden kann. So unzweifelhaft hiebei die Vorstellung des Apostels ist, dass die heilsgeschichtlichen Gnadenerweisungen Gottes an Israel durch den präexistenten Christus vermittelt worden seien, so unklar ist doch das Wie? dieser Vorstellung, das wir um so eher können dahingestellt sein lassen, da die ganze Stelle offenbar stark rabbinisch gefärbt ist.

Wir sehen aus all' diesen Stellen, wie in der Vorstellung des Apostels von dem präexistenten Christus sich alle wesentlichen Merkmale des Erhöhten wiederholen: auch jener ist Ebenbild Gottes und Urbild des Menschen, Organ und Mittler

des göttlichen Schaffens und Regierens, unser Herr und Sohn Gottes (1 Cor. 8, 6. Gal. 4, 4.). Aber stimmt denn das überein mit der Anschauung, wie sie sich oben aus verschiedenen Stellen sicher ergeben hat, wornach der Erlöser erst durch die Auferstehung zum vollen Sohn Gottes und Herrn erhoben wurde, während er vorher vermöge seiner Erscheinung in Sündenfleischgestalt und seines Unterthanseins unter das Gesetz beides noch nicht vollkommen war? In der That liegt hierin eine Inconcinnität der paulinischen Christologie, die, ohne den einen oder andern Stellen Gewalt anzuthun, nicht zu entfernen ist, die aber nur um so instructiver ist für die Genesis des paulinischen Dogmas. Denn soviel ist klar: stellen wir uns auf den Standpunct der Präexistenzvorstellung, so müsste nothwendig von hier aus betrachtet der Uebergang der irdischen Christuspersönlichkeit in die volle Gottessohnschaft einer rein geistigen und himmlischen Daseinsweise mittelst der Auferstehung nicht als Eintritt eines völlig Neuen erscheinen, sondern vielmehr als Wiederherstellung des uranfänglichen Zustandes durch Aufhebung des episodischen Ausnahmezustandes; nicht eine Einsetzung in den Vollbesitz der Gottessohnschaft, sondern eine einfache Rückkehr zu der längst besessenen und nur zeitweise abgelegten δόξα des Gottessohnes müsste von da aus betrachtet die Auferstehung sein. Diess wäre die unvermeidliche Consequenz der Präexistenzlehre. Und wirklich ist diese Consequenz mit voller Bestimmtheit gezogen in der johanneischen Christologie, welche in der schon feststehenden Präexistenzvorstellung festen Fuss gefasst hat und von hier ausgehend Person und Werk, Leben und Tod des irdischen Jesus auffasst. Wenn hingegen bei Paulus diese Consequenz noch fehlt, sofern ihm die Auferstehung noch die Einsetzung in die Gottessohnwürde und Herrschaft als in einen neuen Zustand, nicht Rückkehr zu derselben als zu einem alten, nur unterbrochenen Zustand war, so lässt uns eben diese logische Incorrectheit mit grösster Klarheit einen Einblick in die Genesis dieser ganzen Vorstellung thun; wir sehen das Christusdogma hier in dem Stadium seiner Entwicklung, wo zwar die Präexistenzvorstellung bereits aus der

des Erhöhten sich als Copie dieser letztern heraushob, aber noch erst zu eigener Consistenz sich durchringen musste, ohne auch schon die Kraft zurückwirkendem Einfluss auf die Vorstellung vom geschichtlichen Erlöser zu gewinnen.[*]) Daher das eigenthümliche Auseinanderklaffen der paulinischen Christologie in die zwei Seiten, deren eine noch mehr dem judenchristlichen Dogma als dem Ausgangspunct, die andere dem johanneischen als dem Zielpunct zugewandt ist, deren vermittelndes Moment aber in der paulinischen Psychologie liegt. — Zu jener erstern Seite gehört übrigens auch noch der Punct, der ebenfalls mit der Präexistenzvorstellung im Widerspruch steht, dass nach Paulus am Ende der Weltzeit Christus seine von Gott empfangene Herrschaft an diesen zurückgeben werde, so dass Gott Alles in Allen sei. Unverkennbar liegt hierin eine Wahrung des monotheistischen Intresses, welches einen einheitlichen Weltausgang forderte; und mit der Ansicht, dass die Herrschaft Christi erst zeitlich, infolge seines Erlösungswerks von der Auferstehung an, begonnen habe, stimmt auch ein zeitliches Wiederaufhören der von vorneherein nur auf Zeitdauer übertragenen Mittlerfunction ganz gut überein. Nicht so aber mit der Vorstellung eines bei der Schöpfung schon betheiligten also vorweltlichen Christus; dass dessen anfangslose Mittlerstellung und Erhabenheit über alle Kreatur gleichwohl einmal aufhören und Christus in die Reihe der übrigen Geschöpfe, denen er doch hiernach eigentlich nie angehörte, zurücktreten sollte, ist wieder eine solche logische Incorrectheit, die beweist, dass das Schwergewicht der Betrachtung hier noch ganz im geschichtlichen, resp. zeitlich erhöhten Christus liegt und der Präexistenzvorstellung noch kein massgebender Einfluss zukommt.

III. Fragen wir weiter, wie sich Paulus den Uebergang von der Präexistenz zur irdischen Erscheinung gedacht habe, so werden wir uns nach dem, was soeben über die Präexistenzvorstellung bemerkt worden ist, nicht wundern dürfen, dass sich

*) Hierauf ist die Wahrheit an der Bemerkung R. Schmid's zurückzuführen, dass Paulus die Präexistenz zwar vorausgesetzt, aber nicht bestimmt gelehrt habe. (S. Paul. Christologie, S. 148).

hierüber so wenig Klares und Bestimmtes findet. Nach den zwei schon besprochenen Stellen Röm. 8, 3. Gal. 4, 4 ist es Gott, welcher seinen Sohn in Sündenfleischgestalt sendet, was mittelst Geburt vom Weibe geschieht. Nach 2 Cor. 8, 9 und Phil. 2, 6 ist es Christus selbst, der arm wird, sich seines Besitzes entleert, um aus dem Zustand des Reichthums, der himmlischen Herrlichkeit, des Daseins in Gestalt Gottes herabzusteigen in den der Armuth und Niedrigkeit, des Daseins in Menschengestalt. Baur hat in der Philipperstelle eine unpaulinische Vorstellungsweise und directe Anspielungen auf gnostische Ideen sehen wollen; gewiss nicht mit Recht; sondern diese Stelle führt nur den Grundgedanken von 2 Cor. 8, 9 weitläufiger, aber durchaus im Einklang mit der übrigen paulinischen Christologie aus[1]). Wie die Corintherstelle die Opferwilligkeit der Christen empfiehlt durch das Vorbild Christi, der um unsertwillen arm geworden, so hält die Philipperstelle als Vorbild der Demuth, die nicht auf das Ihre sieht, sondern auf das der Andern, Christum vor, „welcher, während er in Gottesgestalt war, das Gottgleichsein nicht als Mittel des Raubs ansah, sondern sich selbst entleerte, indem er Knechtsgestalt annahm, nehmlich in Menschenerscheinung geboren und an Haltung wie ein (gewöhnlicher) Mensch erfunden wurde.“ Was zunächst ἐν μορφῇ

1) Ich freue mich, hiefür mich auf Hilgenfeld berufen zu können, der im Heft III. d. J. S. 309 ff. die Aechtheit des Philipperbriefs überhaupt und in H. II. S. 192 f. das paulinische Gepräge speciell dieser christologischen Stelle überzeugend, wie mir scheint, dargethan hat. Ich schliesse mich dem, was er S. 197 über ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ausführt, durchaus an, wenn ich auch das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ anders als er fassen zu müssen glaube. Die Beziehung auf die Geschichte des Sündenfalls scheint mir nicht nahe zu liegen und überdiess nicht genügend über die Schwierigkeiten wegzuhelfen; wenigstens nicht so befriedigend wie die von mir vorgezogene Erklärung Meyer's. — Auch darin bin ich ganz mit Hilgenfeld einverstanden, wenn er S. 188 sagt, dass ἐν ὁμοιώματι hier dasselbe bedeute wie Röm. 8, 3, nur dass ich darin beidemal nicht die Ungleichheit, sondern die Gleichheit, also nicht Doketismus, sondern volle Menschheit nach der Erscheinungsseite finde.

θεοῦ ὑπάρχων betrifft, so wurde schon oben bemerkt, dass damit gar nichts anders gesagt ist, als 2 Cor. 4, 4. 6, wo Christus (dort der Erhöhte) vermöge der Abstrahlung der δόξα Gottes auf seinem Angesicht die εἰκὼν θεοῦ genannt wird; es ist die göttliche Erscheinungsform, wie sie im Besitz der δόξα besteht. Bei οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ halte ich die Erklärung Meyer's für die richtige; ἁρπαγμός heisst nun einmal unzweifelhaft nicht das Raubstück, Gegenstand des Raubs, sondern das Rauben; geht man davon aus, so ergibt sich die Erklärung des Uebrigen von selbst: er hielt sein gottgleiches Dasein nicht für ein Rauben d. h. Gelegenheit, Mittel zum Rauben oder zum selbstischen Gewinnmachen, wozu er es, wenn er nur auf das Seine hätte sehen wollen, hätte brauchen können. Man kann hiezu, was die Metapher: Rauben = Mittel zum Rauben betrifft, füglich 1 Cor. 10, 16 vergleichen, wo ganz ebenso κοινωνία = Mittel zum Gemeinschafthaben oder in Gemeinschaft versetzendes Mittel zu nehmen ist. Hiebei fallen auch alle Schwierigkeiten des ἴσα θεῷ εἶναι hinweg; bei der gewöhnlichen Erklärung, welche ἁρπαγμός als „Gegenstand des Raubs" versteht, müsste ἴσα θεῷ εἶναι nothwendig ein erst zu erlangender Zustand sein, dessen Erreichung jedoch der in Gottesgestalt Präexistirende nicht auf dem eigenmächtigen Wege durch Raub anstreben wollte, sondern (wäre zu ergänzen) auf dem gottgeordneten Wege, der durch die Erniedrigung hindurch zur Erhöhung führte. Allein welches wäre denn dieser noch höhere Zustand, um dessen Erreichung es sich überhaupt noch handeln könnte für den, der ex hypothesi schon in Gottesgestalt existirte? Es wird diess in der That schwer zu sagen sein; die δόξα Gottes, die eben die μορφὴ θεοῦ ausmacht, erscheint überall als das Höchste, als der eigentliche Vollendungszustand und das beseligendste Gut; sagt man aber, es sei damit die Herrscherwürde gemeint, so war auch diese für den ἐν μορφῇ θεοῦ Existirenden nichts erst zu Erstrebendes, sofern sie vielmehr darin schon mitenthalten war; wir sahen ja vorher, dass auch der Präexistirende schon ganz ebenso, wie der Erhöhte, Organ und Mittler des göttlichen Weltregiments war

und ebendarin auch sein Herrsein bestand, wie denn auch ausdrücklich 1 Cor. 8, 6 dass Herrsein Christi mit Beziehung auf seine Schöpferthätigkeit gesagt ist. Dieser Schwierigkeit, eine noch höhere Gottgleichheit als Gegenstand des Raubs für den schon in Gottesgestalt Existirenden zu denken, entgehen wir durch unsere Fassung von ἁρπαργμός; hiernach ist das ἴσα θεῷ εἶναι nicht etwas erst zu Raubendes, sondern das daseiende mögliche Mittel, um (in der Welt sc.) eigensüchtigen Gewinn zu machen; als schon Daseiendes aber ist es einfach identisch mit dem ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ, es ist die Gleichheit mit Gott in Bezug auf die beiderseitige Erscheinungsform in der δόξα, kurz die Ebenbildlichkeit Gottes, wie sie dem Sohne Gottes, dem Herrn, der der Geist ist, wesentlich zukommt. Diess ist auch durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, besonders V. 4, und das Verhältniss zum nächstfolgenden ἐκένωσε ἑαυτόν nahegelegt; denn das Sichselbstentleeren hat zum unmittelbarsten und natürlichsten Gegensatz nicht etwa ein eigenmächtiges Erstreben (was nach der andern Erklärung der Fall wäre) sondern ein selbstsüchtiges Besitzen und Gebrauchen; und so ist auch das Vorbild für die selbstlose Nächstenliebe (V. 4) viel passender darin zu finden, dass Christus auf eigennützigen Gebrauch eines wirklichen Besitzes verzichtete. als darin, dass er eigenmächtigen Erwerb eines fremden Besitzes verschmähte. — ἑαυτὸν ἐκένωσε heisst: er entleerte, entäusserte sich selbst, sc. des Besitzes, den er in seinem bisherigen Dasein ἐν μορφῇ θεοῦ eben an der gottgleichen Erscheinungsform der δόξα und damit verbundenen κυριότης gehabt hatte; es ist sachlich ganz dasselbe wie 2 Cor. 8, 9: ἐπτώχευσε. — In μορφὴν δούλου λαβών ist sodann die positive Gegenseite von ἐκένωσε oder derjenige Zustand, der durch die Selbstentäusserung an die Stelle des vorigen Daseins in Gottesgestalt getreten ist, bezeichnet und zwar so, dass gerade die Gegensätzlichkeit gegen die vorherige δόξα und κυριότης hervorgehoben wird: Die Erniedrigung des freien Sohnes und Herrschaftsgenossen Gottes unter das knechtende Gesetz, wodurch er eben selber seiner äussern Erscheinung nach zum

Knecht (sc. Gottes) wurde — ganz derselbe Gedanke, den auch Gal. 4, 4 als das Wesentliche bei der Sendung des Gottessohnes hervorhebt mit dem nur in den Worten, nicht im Sinn verschiedenen Ausdruck: *γενόμενον ὑπὸ νόμον*, denn wer unter dem Gesetz ist, ist ja eben damit ein *δοῦλος* (ib. v. 1). Wie aber dort als Voraussetzung dieses „Unter das Gesetz gestellt oder: Knechtwerdens“ das „Geboren werden vom Weibe“ voransteht, so wird nun auch hier der mit *μορφὴν δούλου λαβών* principiell charakterisirte Zustand der Erniedrigung nach seiner äussern Voraussetzung näher modificirt: Das Annehmen der Knechtsgestalt geschah eben dadurch, dass der bisher in der *δόξα*, der überirdischen Erscheinungsform des reinen Geistwesens, Präexistirende jetzt in der irdischen Erscheinungsform von Menschen (d. h. im Fleische) geboren und daher an äussrer Haltung (nach der erscheinenden Seite des *ἔξω ἄνθρωπος*) ganz wie ein (gewöhnlicher) Mensch erfunden wurde. Die Worte unserer Stelle: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* enthalten ganz genau dasselbe, sind eigentlich nur eine Combination dessen, was Gal. 4, 4 mit *γενόμενον ἐκ γυναικός* und Röm. 8, 3 mit *πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* ausgedrückt ist. Denn die Erscheinungsform (*ὁμοίωμα*) von Menschen, der äussere habitus (*σχῆμα*), der einen (irdischen) Menschen darstellt, ist nach allgemein paulinischer Anschauungsweise nichts anderes als die *σάρξ*, die materielle oder irdische Leiblichkeit des *ἄνθρωπος χοϊκὸς ἐκ γῆς*, welche entgegengesetzt ist der pneumatischen Leiblichkeit (*δόξα*) des *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* (1 Cor. 15, 44—48). Die Philipperstelle enthält sonach sowenig wie die beiden andern einen eigentlichen Doketismus im streng dogmatischen Sinn, denn sie will gar nicht sagen, dass die menschliche Erscheinung Christi ein leerer Schein gewesen sei, sondern dieselbe wird als die allgemein und ächt menschliche Erscheinungsform in einem menschlich geborenen und aus der irdischen Stofflichkeit der *σάρξ* bestehenden Leibe bezeichnet. Nur aber mit dem Unterschied gegenüber andern Menschen, dass bei jenen dieser Erdenstoff die Hauptsache, das die ganze Persönlichkeit (auch den *ἔσω ἄνθρωπος* oder *νοῦς*)

bestimmende Princip ist, daher sie kürzweg σάρξ heissen können, wogegen bei Christus die σάρξ nur Erscheinungsform war, nur das die Aussenseite (das σχῆμα, den ἔξω ἄνθρ.) constituirende Element, aber keineswegs das bestimmende Princip der Persönlichkeit war, die vielmehr nach ihrer Erscheinung im Fleisch sogut wie vorher πνεῦμα war.

Von hier aus muss sich auch die Lösung der neuerdings vielbehandelten Frage nach dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, Röm. 8, 3 ergeben. Hiesse es nur: ἐν ὁμοιώματι σαρκός, so würde gewiss Niemand Bedenken tragen zu übersetzen: in Fleischesgestalt = in einer Gestalt oder Erscheinungsform, welche die alles menschlichen Fleisches war und selbst aus Fleisch bestand; ebenso gut, wie ὁμοίωμα ἀνθρώπων in der Philipperstelle diejenige Gestalt oder Erscheinungsform, wie sie allen Menschen eigen ist, bezeichnet; hier kann über den Sinn von ὁμοίωμα kein Zweifel walten, da es an μορφὴ θεοῦ und μ. δούλου seine erklärende Parallele hat und da es nach dem gleich folgenden σχήματι u. s. w. sowie nach sonstiger paulinischer Christologie nicht Absicht des Apostels sein konnte, Christo nur eine Aehnlichkeit, nicht wirkliche Gleichheit der Erscheinung mit andern Menschen zuzuschreiben. Aber auch sonst überall bezeichnet ὁμοίωμα eine Abbildung, welche dem Abgebildeten gerade in der Beziehung, inwiefern sie es abbildet, gleich ist, nicht ungleich. In den Stellen unsers Briefes: 1, 23. 5, 14. 6, 5 handelt es sich durchweg, wie Holsten trefflich ausführte (a. a. O. S. 440), um positive Congruenz des Nachbilds mit dem Vorbilde, wobei, ob dieselbe reell oder ideell, bloss die Form oder Form und Inhalt betreffe, für das Abbildlichkeitsverhältniss an und für sich gleichgültig ist, dasselbe also keineswegs aus dem der Gleichheit in das der Ungleichheit verkehren kann. Wie sehr diess richtig ist, geht auch daraus hervor, dass mit ὁμοίωμα nicht bloss die Congruenz der Erscheinung zwischen Nachbild und Vorbild bezeichnet wird, sondern oft auch die Erscheinung als solche, die sichtbare Form und Gestalt, in welcher ein unsichtbares Wesen, ein innerer Gehalt zu einem Gegenstand der Sinne wird, in's sinnliche Dasein tritt. So

z. B. Apoc. 9, 7: *τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον* = die Gestalten, in welchen die Heuschrecken erschienen, waren gleich (den Gestalten von) kriegsbereiten Rossen; ebenso Deut. 4, 12. LXX: *ὁμοίωμα οὐκ εἴδετε* = ihr sahet keine Gestalt, keine sichtbare Erscheinung (sc. von Gott, am Sinai) ib. v. 16 ff. ist *ὁμοίωμα* die sinnliche Gestalt, in welcher Gott zu einem Gegenstand sinnlicher Verehrung unter dem Bild (*εἰκών*) irgend eines irdischen Wesens würde, welche desswegen verboten wird, weil sie von Gott ja auch keine Gestalt am Sinai gesehen haben, weil es also von ihm überhaupt keine sinnliche Erscheinung gibt; ebenso Ps. 106, 20: sie verwandelten die *δόξα* Gottes *ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἐσθίοντος χόρτον* = in eine sinnliche Gestalt, welche eine Nachbildung des grasfressenden Ochsen war; ganz so Röm. 1, 23: wandelten die (unsichtbare) Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in eine sichtbare Gestalt, welche ein Bild von einem vergänglichen Menschen oder von Thieren darstellte. — Aus der übereinstimmenden Analogie aller dieser Stellen folgt, dass *ὁμοίωμα* die sinnliche Gestalt, die sichtbare Erscheinungsform ist, in welcher ein Wesen zur Erscheinung kommt (Apoc. 9, 7. Deut. 4, 12. 15) und vermöge welcher es ein Nachbild von andern, gleichgestalteten Wesen wird (Ps. 106, 20. Röm. 1, 23). Diess zunächst auf die Philipper-Stelle angewandt, ergibt sich sehr einfach die Erklärung: geboren in einer sinnlichen Gestalt (als der sichtbaren Erscheinungsform seines unsichtbaren himmlischen Geistwesens), und zwar derjenigen, welche ein Nachbild von der Gestalt der Menschen war, kurz: in sinnlich-sichtbarer Menschengestalt oder Menschenerscheinung. Wird nun dies Resultat für die Römerstelle schliesslich noch umgestossen und in sein Gegentheil verkehrt werden dürfen durch den Umstand, dass es nicht bloss heisst: *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, sondern näher *ἐ. ὁ. σ. ἁμαρτίας*? Sollte dieses *ὁμοίωμα*, in welchem wir sonst überall das positive Verhältniss der Congruenz des Nachbilds mit dem Vorbild oder auch geradezu die positive Erscheinungsform irgend eines Wesens gefunden haben, hier mit

einem Mal das negative Verhältniss der Incongruenz, der Ungleichheit ausdrücken? Gewiss wäre das sprachlich nicht gerechtfertigt. Gesetzt aber einen Augenblick: Wir legten ihm hier diesen Sinn bei, was folgte daraus? Offenbar, dass die Erscheinung, in welcher der präexistente Geist Christus erschien, derjenigen, welche den Menschen zukommt und welche aus σὰρξ ἁμαρτίας besteht, ungleich, also nicht wirklich, höchstens scheinbar eine menschliche Erscheinung wäre. So wollen es freilich die Exegeten nicht, sondern gleich soll die Erscheinung Christi derjenigen der Menschen sein, sofern sie σάρξ, ungleich aber, sofern sie σὰρξ ἁμαρτίας sei; die Negation, die sie in ὁμοίωμα hineinlegen, soll nur den Begriff der ἁμαρτία, nicht den der σάρξ treffen. Allein woher nimmt man denn das Recht zu dieser Scheidung? Wenn doch von der σάρξ rundweg gilt, dass ihr ἐπιθυμεῖν, ihre eigenthümliche Lebensregung κατὰ τοῦ πνεύματος gehe, ebenso nothwendig und wesentlich, wie das ἐπιθυμεῖν des πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, dass diese beiden ihrem Wesen nach also wider einander seien, dass dass φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, ἔχθρα εἰς θεόν sei, weil es sich dessen Gesetz nicht unterwerfen könne: ist's da nicht klar, dass σὰρξ ἁμαρτίας ein einziger unzertrennlicher Begriff, die σάρξ immer und überall σ. ἁμαρτίας, Princip der Sünde sei? Und nun speciell bei Christo? Sagt nicht der Apostel eben in 8, 3. dass Gott in seinem Fleisch τὴν ἁμαρτίαν κατέκρινε? und 6, 10: dass Christus, ὃ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε? Wie kann denn aber Gott die Sünde in seinem Fleische hinrichten, wenn sie nicht darin wäre? wie kann er der Sünde absterben d. h. durch seinen Tod ausser Lebensbeziehung zu ihr treten (und zwar eben in derselben Weise, in welcher wir ausser Beziehung zur Sünde als der herrschenden Macht in unserm Fleische treten sollen), wenn er nicht vorher in einer Lebensbeziehung zu ihr vermöge eben des Theils an ihm, was im Tode starb, vermöge seiner σάρξ gestanden war? Also wie σὰρξ ἁμαρτίας ansich, nach allgemeiner Psychologie des Apostels, ein unzertrennlicher Begriff ist, so gerade auch speciell bei Christo haben wir nicht nur kein

Recht, beide Momente zu scheiden, sondern sind vielmehr auch anderwärts veranlasst, sie beisammen zu lassen, die Sünde als substantielles und nicht nur accidentielles Merkmal der σὰρξ zu betrachten. Damit ist aber die gewöhnliche Exegese, welche in ὁμοίωμα die Ungleichheit gegenüber der σὰρξ ἁμαρτίας finden will, von beiden Seiten, vom Begriff ὁμοίωμα und dem der σὰρξ ἁμαρτίας aus widerlegt. Sonach bleibt es dabei, dass wir Röm. 8, 3 ganz in Uebereinstimmung mit Phil. 2, 7 übersetzen: Gott sandte seinen Sohn in einer sinnlichen Gestalt (als der sichtbaren Erscheinungsform seines unsichtbaren himmlischen Geistwesens), und zwar derjenigen, welche ein Nachbild von der Gestalt des Sündenfleisches und aus Sündenfleisch bestehend war. Letzteres „bestehend aus Sündenfleisch" ist das Specifische, wodurch sich noch unsere Stelle von der Philipperstelle unterscheidet; in letztrer handelt es sich nur um die Gleichheit der Erscheinungsform, darum, dass der Präexistente seine bisherige gottgleiche Existenzform ab- und dafür eine wahre menschliche Erscheinung angelegt habe; Röm. 8, 3 aber handelt es sich infolge des ganzen Zusammenhangs, (der in den Worten κατέκρινε — σαρκί sich zuspitzt) darum, dass die irdische Erscheinung nicht bloss als Form, sondern auch dem Stoff nach, aus dem sie gestaltet war, gleich war mit derjenigen der Menschen, dass sie aus dem allgemein menschlichen Sündenfleisch gebildet war, weil ja nur unter dieser Voraussetzung auch die Sünde im Leib Christi durch Tod hingerichtet werden konnte. Aus diesem Grunde sagt der Apostel hier nicht: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, weil er eben diess als die Hauptsache herausheben wollte, dass die Menschengestalt Christi auch aus demselben Stoff, wie die andern Menschengestalten, aus Sündenfleisch, gebildet gewesen sei. Dadurch entstand allerdings eine gewisse sprachliche Inconcinnität, sofern eine Gestalt nicht unmittelbar Sündenfleisch abgestalten kann, sondern nur einen Sündenfleischleib, so dass also eigentlich (wie auch Holsten annimmt) σώματος zu suppliren wäre; allein das würde wieder zu dem anderen Gedanken, dass diese Gestalt aus Sündenfleisch bestehe, nicht mehr passen.

Und sonach dürfen wir wohl annehmen, dass der Apostel durch den gewählten Ausdruck: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* beides zumal ausdrücken wollte: dass die sichtbare Erscheinungsform Christi eine Nachbildung von Sündenfleisch (d. h. eines fleischlichen Leibs) und dass sie gebildet war aus dem Stoff des Sündenfleisches, was beides ja auch zusammengefasst werden kann durch die Uebersetzung: „In Sündenfleischgestalt." — Fragt man aber noch, warum der Apostel nicht einfacher gesagt habe: *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*? so liegt die Antwort schon in allem Bisherigen. Er wollte eben diess hervorheben, dass die Fleischeserscheinung, wie ächt menschlich auch ansich, doch bei Christo nur Erscheinung eines specifisch andern Wesens, nehmlich des himmlischen Geistwesens gewesen sei, nicht aber, wie bei den andern Menschen, das bestimmende Princip der Persönlichkeit. Diess konnte er eben nur durch dieses *ἐν ὁμοιώματι* prägnant ausdrücken, weil damit gerade die Erscheinungsform als solche im Unterschied von dem, was erscheint, bezeichnet oder also auf diesen Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen hingedeutet ist (Vgl. Overbeck, in dieser Zeitschr. 1869, S. 208).

Fragen wir nun, wie sich der Apostel näher das Eingehen des Präexistenten in Sündenfleischgestalt (die „Menschwerdung") gedacht haben könnte, so ist jedenfalls soviel sicher, dass er nicht (nach der seltsamen Annahme Holsten's, a. a. O. S. 423) an eine Verbindung der präexistenten Persönlichkeit des himmlischen Geistes Christus mit der menschlichen Person des Davidssohnes Jesus dachte, wornach „durch Vereinigung dieser beiden Persönlichkeiten" die historische Person des Messias Jesus geworden wäre. Wie wäre es unter dieser Voraussetzung möglich, dass der Apostel schon die präexistente Persönlichkeit mit dem ganzen Namen der historischen (irdischen und nachirdischen) als „Jesus Christus" bezeichnete (1 Cor. 8, 6), wenn doch „Jesus" eine ganz andere Person, nehmlich die zur Christuspersönlichkeit erst hinzukommende irdische Davidssohnespersönlichkeit bezeichnen würde? eine solche Zurücktragung wäre nicht mehr bloss sprachliche Un-

genauigkeit, sondern Begriffswidrigkeit. Aber auch Röm. 1, 3. 4 ist es die eine Person des υἱὸς θεοῦ, welche nicht etwa in zwei Persönlichkeiten zerspalten, sondern nur nach den beiden constituirenden Momenten Fleisch und Geist, die an ihr, wie an jeder andern Persönlichkeit zu unterscheiden sind, charakterisirt wird. Offenbar also ist nach paulinischer Anschauung der in Fleischesgestalt gesandte Sohn Gottes ganz dieselbe einfache und mit sich identisch beharrende Persönlichkeit geblieben, welche der zu sendende Sohn im Himmel gewesen war; und was anders geworden ist, ist nur seine Existenzform, welche vorher in einem geistlichen (himmlischen) Leib aus der Substanz der göttlichen δόξα bestand, jetzt in einem irdischen Leib aus der Substanz der menschlichen σάρξ [1]). Den Uebergang vom einen zum andern mochte sich der Apostel etwa als eine Verwandlung ähnlicher Art, nur umgekehrten Ganges denken, wie die der irdischen Leiber in die Auferstehungsleiber bei denen, welche die Parusie erleben 1 Cor. 15, 51—54; was dort das ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν, das war ihm wohl bei Christo das ἐνδύσασθαι τὸ φθαρτὸν καὶ θνητόν = τὴν σάρκα, beides eine auf göttlicher Allmachtwirkung beruhende wunderbare Metamorphose, bei der man eben nach näherem Wie? nicht fragen darf. — Von übernatürlicher Erzeugung übrigens weiss Paulus nichts, indirect ist sie sogar geleugnet durch die Betonung der Davidssohnschaft nach dem Fleisch, welche die natürliche Vaterschaft des Davididen Joseph voraussetzt. Auch konnte er an ihr

1) Hierin mit dem, was Hilgenfeld in dieser Zeitschr. 1871, S. 190 gegen Holsten bemerkt hat, ganz einverstanden, kann ich ihm übrigens darin nicht weiter folgen, wenn er die Menschwerdung des präexistenten Christus bei Paulus nichts ganz ausserordentliches sein, sondern in jeder menschlichen Geburt ihr Analogon haben lassen will, sofern jede solche nach Paulus Fleischwerdung einer praexistenten Seele sei. Die Erklärung von Röm. 7, 9. 10, auf welche er diese Ansicht allein stützt, kann ich nicht theilen; vielmehr aber scheint mir die ganze paulinische Psychologie, namentlich dass nach dieser der natürliche Mensch blosse ψυχὴ ζῶσα ist, gegen jene von der hebräischen Psychologie so weit abliegende Theorie zu sprechen.

darum gar kein Interesse haben, weil ihm die höhere Natur Christi nicht erst von der wunderbaren Geburt, sondern schon von der himmlischen Präexistenz aus gegeben und damit viel augenfälliger sicher gestellt war, denn eine substantiell aus himmlischem Geistwesen bestehende Persönlichkeit steht doch ungleich höher als eine nur durch die Causalität des göttlichen Schöpfergeistes in's irdische Leben gerufene ansich nicht überirdische Persönlichkeit. — Auch die Frage, ob nun Jesus Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn, eine menschliche Seele gehabt habe oder nicht? ist im Sinne des Paulus nicht wohl zu beantworten. weil sie eine begriffliche Analyse auf einem dieser widerstrebenden Boden der Phantasievorstellung voraussetzt. Man wird nicht über die Antinomie hinauskommen, dass einerseits das präexistente Geistwesen das die Ichheit constituirende Lebensprinzip in der Person Jesu war, also keine menschliche Seele als erst von der Geburt an gewordenes Lebensprincip neben sich hatte, andererseits doch die angenommene σάρξ nicht bloss todte Materie, sondern belebte und beseelte Materie, beseelter, weil organisirter Leib war. (Dahin scheint mir die Ansicht Zeller's in dem Aufsatz „über neutest. Christologie" in Theol. Jahrb. 1842, H. 1 zu modificiren zu sein).

Es ist dieselbe Antinomie, nur vom Psychologischen auf's Ethische übertragen, die uns bei der Frage nach der Sündlosigkeit Jesu begegnet. Wir sahen schon, dass auch die σάρξ Christi nicht ohne Sünde ist, da auch sie an der vom Wesen jeder σάρξ unabtrennlichen Eigenschaft des ἐπιθυμεῖν participirt, ja diess ist dem Apostel eben auch an der σάρξ Christi eine wesentliche Bestimmung, wie die ausdrückliche Hinzufügung von ἁμαρτίας in Röm. 8, 3 beweist. Allein ist damit nicht die Sündlosigkeit Christi aufgehoben? Für unser Denken allerdings unfehlbar, denn ein Wesen, dem das fleischliche ἐπιθυμεῖν zukömmt, ist ebendamit auch nicht frei von Sünde, denn mag auch keine ἐπιθυμία zur wirklichen Thatsünde und Gesetzesübertretung werden, so ist doch schon das Dasein der ἐπιθυμία ein Widerspruch gegen das Geisteswesen,

also ein Zustand natürlicher Sündhaftigkeit, wie denn eben Paulus selbst diesen Begriff der ἁμαρτία als des objectiv Bösen vor allem (durch's Gesetz erst ermöglichten) subjectiven Wissen davon sehr gut kennt und auf's bestimmteste lehrt (Röm. 5, 13 vgl. mit 7, 7 ff.). Gleichwohl sagt der Apostel von Christo 2 Cor. 5, 21: dass er Sünde nicht kannte d. h. keine Erfahrung von ihr als der seinigen gemacht habe. Werden wir diess bloss in dem Sinn von Röm. 7, 7: ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου oder von 5, 13 f. verstehen dürfen, so dass also Christus nur ebenso frei von persönlicher παράβασις gewesen wäre, wie die andern Menschen im Stande der gesetzlosen (relativen) Unschuld? Ich glaube kaum, dass diess des Paulus Anschauung von der Sündlosigkeit Christi erschöpfen dürfte. Vielmehr haben die gewöhnlichen Menschen auch ohne Gesetz und bewusste Gesetzesübertretung doch objective Sünde desswegen, weil die ἐπιθυμία ihrer σάρξ eben zugleich ihre eigene, persönliche ἐπιθυμία ist, da ja sie selbst σάρξ sind, ihr Ich das sarkische Lebensprincip, ψυχὴ ζῶσα ist. Bei Christus hingegegen ist die ἐπιθυμία der σάρξ **nicht** zugleich die seines Ich desswegen, weil sein Ich nicht psychisches Lebensprinzip der σάρξ, sondern wirkliches und wirksames πνεῦμα ist, dem die der ἐπιθυμία σαρκός entgegengesetzte Eigenschaft der ἁγιωσύνη ebenso wesenseigenthümlich zukommt, wie jener die ἁμαρτία. Eben weil die ἁμαρτία bei ihm **nur** die Erscheinungsseite, den ἔξω ἄνθρωπος betrifft, die Persönlichkeit aber oder der ἔσω ἄνθρωπος schlechthin **nur** πνεῦμα ohne alles Sarkische ist, ebendesswegen berührt die ἁμαρτία seiner σάρξ ihn selbst, diese Persönlichkeit des πνεῦμα ἁγιωσύνης, ganz und gar nicht und hebt im Sinne des Paulus seine absolute Sündlosigkeit nicht auf. Nicht also, wie die gewöhnliche Meinung ist, weil er ein anderes Fleisch als wir gehabt hätte, ist Christus sündlos, aber auch nicht bloss, wie **Holsten** (a. a. O. S. 437) will, weil bei ihm die Sünde des Fleisches nicht zur παράβασις gelangte (was bei unzähligen gewöhnlichen Menschen auch der Fall ist [1]) — Röm. 5, 14); sondern dess-

---

1) Insofern gebe ich **Hilgenfeld** Recht, wenn er S. 185 (d. J.)

wegen, weil er bei gleichem Sündenfleisch wie wir einen andern Geist hatte, nehmlich einen von allem Sarkisch-Psychischen schlechthin freien, rein geistigen und damit heiligen Geist, Röm. 1, 4. Diesen aber hatte er, weil er ihn schon als fertigen (als actuelle Existenz) in die Fleischesgestalt mitbrachte von der himmlischen Präexistenz her. So findet das „Sündenfleisch" und der „Heiligkeitsgeist" im Sinne des Apostels ihre Vermittlung von der Präexistenzvorstellung aus. — Im Sinn des Apostels, sagen wir, um damit zum voraus anzudeuten, dass wir diese Vermittlung keineswegs für eine vor dem wirklichen Denken standhaltende betrachten können. Denn es erhebt sich sofort die unlösliche Frage, wie das Fleisch rein für sich, abgetrennt von dem ihm innewohnenden persönlichen Ich, Träger von Sünde sein könne? oder welches denn das Subject des fleischlichen *ἐπιθυμεῖν* sei, wenn es nicht die selbstbewusste ichheitliche Seele sein darf? Oder auch: wie ein Geist in ein Fleischesleben treten könne, ohne an diesem selbst auch wenigstens soweit zu participiren, dass er dessen *ἐπιθυμίας κ. παθήματα* als seine eigenen erfährt? Aber freilich führt diese Frage noch weiter zurück zu der andern, wie es überhaupt möglich sei, dass ein actuelles Geistwesen als solches einen Werdeprocess durch menschliche Geburt, Wachsthum u. s. w. eingehen könne, da doch das actuelle Geistsein seinem Begriff nach nur als Resultat des Vergeistigungsprocesses der Seele durch die Naturbedingungen hindurch denkbar ist? Das Subject: „actueller Geist" (wie der präexistente Christus es ist) und das Prädicat: „geboren werden" bilden an und für sich schon eine contradictio in adjecto, unter deren Voraussetzung die ganze dogmatische Christologie von vorneherein dem Gebiete der Vorstellung und nicht des begrifflichen Denkens zufällt.

---

bemerkt, Holsten's Annahme genüge nicht, um die paulinische Sündlosigkeit Christi zu erklären. Aber ich glaube, dass man mit Holsten die Sündhaftigkeit des Fleisches Christi behaupten und doch die Sündlosigkeit Christi im strengsten Sinn nach Paulus festhalten kann, wie ich eben oben gezeigt habe.

IV. Nur um so mehr ist es Pflicht, die historisch-exegetische Untersuchung nicht abzuschliessen ohne die Frage, in welcher das theologische Interesse doch zuletzt sich zuspitzt, zu erörtern: was denn nun eigentlich der Sinn, die Idee und Bedeutung dieser christologischen Vorstellung sei?

Wir sahen, dass der Apostel ausgeht von der Vorstellung des erhöhten, zum reinen Geist gewordenen Christus; dass er aber in diesem das Urbild des Vollendungszustands der Glaubigen sieht, sagt uns der Apostel selber 1 Cor. 15, 48 f. Röm. 8, 29. Was kann aber dann der irdische Christus anders sein als das Urbild des diesseitigen unvollendeten Zustands der Glaubigen? Der Gegensatz zwischen Fleisch und Heiligkeitsgeist, der nach Röm. 1, 3 f. den irdischen Christus charakterisirt, ist wesentlich derselbe Gegensatz, in welchem auch die Glaubigen im Diesseits sich befinden, sofern sie einerseits die *ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος* besitzen, andererseits aber doch noch seufzen müssen nach Erlösung von der jenem Innern widersprechenden fleischlichen Leiblichkeit, Röm. 8, 23. Auch bei ihnen ist nicht mehr das Fleisch, sondern der Geist das (principiell) bestimmende Lebensprincip, daher auch sie *ἅγιοι*, resp. *ἡγιασμένοι* heissen. Aber während bei ihnen diess Geistesleben nur erst principiell vorhanden ist und seiner vollen Realisirung noch entgegengeht (wesshalb neben dem reellen Factum *ἡγιάσθητε* auch noch die ideelle Aufforderung *καθαρίσωμεν ἑαυτούς* fortbesteht, vgl. 1 Cor. 6, 11 mit 2 Cor. 7, 1), so schaut der Apostel diess Geistesleben in Christo nach seiner idealen Vollendung, wie es das Ziel und Urbild für das werdende Geistwesen des Christen ist. Es ist also die Idee des durch die Geistesmittheilung von Gott seiner religiös-sittlichen Bestimmung entgegengeführten Menschen oder kurz: die Idee des Christen, was Paulus in der Christologie hypostasirt hat; und zwar in der irdischen Christusperson so, wie jene Idee unter der bedingenden Schranke des Diesseits noch mit ihrem hemmenden Gegensatz behaftet ist, in der erhöhten Christusperson aber so, wie sie als unbedingtes, von allen Schranken der Endlichkeit entbundenes Ideal für den Glaubigen das Ziel

seines sittlichen Strebens und religiösen Hoffens bildet. Weil also erst beim Erhöhten das Urbild der göttlichen Bestimmung der Menschheit in seiner Reinheit erscheint, so erklärt sich hieraus leicht die ansich höchst auffällige Thatsache, dass auch für das sittliche Heiligungsstreben der Gläubigen das Urbild nicht im irdischen, sondern immer im auferstandenen Christus gesucht wird (cf. Röm. 6, 4. 10 f. 2 Cor. 4, 10 f. Col. 3, 1 ff.). So unbegreiflich diess wäre bei einer vom geschichtlichen Jesus ausgehenden Christologie, so einfach erklärt es sich in einer Christologie, wie der paulinischen, in welcher die Speculation des christlichen Selbstbewusstseins seinen eigenen Inhalt zum concreten und anschaulichen Ausdruck gebracht hat.

Ist nun aber der paulinische Christus von vorneherein nichts anderes als das in die Geschichte hineingeschaute Ideal des christlichen Selbstbewusstseins als eines Bewusstseins des Geisteslebens aus Gott, so ist weiter ganz natürlich, dass er nach der Seite hin, wonach er das Urbild repräsentirt, alles Werden von sich ausschliesst, also nach der Geistesseite hin immer schon war, was er ansich ist — schlechthin actueller Geist; denn ein Ideal, dieses abstractum, welches dem werdenden Leben als Ziel vorgestellt wird, kann nicht selbst ein werdendes sein, sondern ist zeitloses, also auch anfangsloses, rein intelligibles Sein. So ist das anfangslose Sein oder die Präexistenz Christi die Consequenz davon, dass er das in einer Einzelperson hypostasirte Ideal der menschlichen Geistesbestimmung ist; die Ewigkeit und unveränderte Sichselbstgleichheit der Idee geht auch auf das hypostasirte Ideal über. Wie die Idee des göttlich-geistigen Menschen zwar zeitlich in die Erscheinung treten, nicht aber selbst in der Zeit werden und sich wandeln kann, da sie so ewig ist als die Menschheit selbst, so kann das concretum des Geistesmenschen, in welchem jene Idee vorstellungsmässig fixirt ist, nicht erst mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu geworden, sondern nur aus dem zeitlosen Dasein im Himmel in das Fleisch als seine Erscheinungsform herabgesandt sein. Und wie die Idee der Geistigkeit, obgleich erst zeitlich in die Er-

scheinung des actuellen Menschenlebens getreten, doch potentiell diesem von Anfang als der wirksame Grund seines Menschseins innewohnte, so muss das concretum des Geistesmenschen, in welchem jene Idee vorstellungsmässig fixirt ist, von Anfang der wirksame Grund des menschlichen Daseins, der Schöpfungsmittler bei der Erschaffung des Menschen gewesen sein. Man sieht hieraus, dass die Prädicate des Präexistenten: urbildlicher Mensch und Schöpfungsorgan sich so wenig gegenseitig ausschliessen, dass sie vielmehr in der Genesis dieser ganzen Vorstellungsreihe auf's engste verknüpft sind.

Ueberhaupt aber wird hieraus erhellen, dass die Präexistenz, dieser Grund- und Eckstein aller nachfolgenden christologischen Lehrgebäude, von Anfang schon nothwendig auf dem Wege einer Christologie lag, die nicht, wie die judenchristliche, empirisch von der geschichtlichen Erscheinung Jesu ausging, sondern speculativ von der Reflexion auf den idealen Inhalt des christlichen Selbstbewusstseins, vom gläubigen Bewusstsein eines immanenten neuen Geisteslebens, zugleich aber doch dogmatisch diess ideale Princip des christlichen Selbstbewusstseins wieder in die Vorstellungsform eines concretum, eines einzelnen Individuum einkleidete und mit der geschichtlichen Person Jesu identificirte. Hätte man diese phänomenologische Entstehungsweise des paulinischen Christusdogmas sich klar gemacht, so würde man keinen Anstoss mehr daran nehmen, dass dasselbe einerseits ganz aus der christlichen Psychologie des Apostels, dem einfachen Verhältniss von *σάρξ* und *πνεῦμα* im Christen, herausgewachsen, andererseits doch von Anfang schon über alle menschliche Analogie so völlig hinaus und schon ganz in die mit der Präexistenz eröffnete Transscendenz des spätern Dogmas hineingewachsen ist. Eben diese Doppelseitigkeit aber scheint bis jetzt die Klippe gewesen zu sein, an der ein gründliches und unbefangenes Verständniss der paulinischen Christologie in allen Darstellungen derselben gleichermaassen, nur bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hin, scheiterte.

XXI.

Die Construction des vierten Evangeliums.

Von

Wilhelm Hönig, Stadtpfarrer in Heidelberg.

Zur Lösung der Frage nach dem vierten Evangelium ist von nicht geringer Wichtigkeit die Untersuchung der formellen Construction desselben. Stellt sich nämlich das Evangelium bis in sein Detail hin als ein genau durchgeführter Schematismus heraus, welcher nicht von dem vorliegenden Stoffe, sondern von welchem der Stoff bestimmt wird, so ist diese Thatsache ein sicherer Beweis, dass das freischaffende subjective Element über das objective, geschichtliche mindestens bei Weitem überwiegt. So wenig zwar zu bezweifeln ist, dass auch wirklich geschichtlicher Stoff sich bis zu einem gewissen Grad schematisiren lässt, weil hier auch die Ereignisse sich manchmal nach einer gewissen Gesetzmässigkeit vollziehen, und weil sich durch Zusammenstellung, Weglassung, Versetzung u. s. w. ein geschichtlicher Stoff, wenn auch willkürlich, doch nicht unschwer so bearbeiten lässt, dass er sich dem Schema fügt, so ist doch unter diesen Umständen immerhin nur eine Schematisirung in den Hauptsachen möglich, d. h. so, dass gewisse Stoffgruppen von einander geschieden werden, aber nimmermehr reinste Durchführung bis in die Einzelheiten hinein. Ist letztere nachweisbar, kann ein Schriftwerk wie das vierte Evangelium so zerlegt werden, dass jede Einzelheit desselben, wie eine mathematisch bestimmte Linie in einer geometrischen Figur, als Theil und Consequenz eines genau vorgezeichneten Schema's erscheint, so hat das Ganze nicht mehr den Charakter eines Geschichtsbuches, sondern einer Dichtung, in welcher das Geschichtliche nur allegorisches Gewand speculativer Ideen ist. Die nachfolgende Darstellung der Construction des vierten Evangeliums soll nun den Nachweis eines vorhandenen Schematismus führen, welcher sich soweit ausdehnt, dass jede einzelne Erzählung oder Rede des Evangeliums als Ausfluss des apriori aufgestell-

ten Schemas erscheint und folglich mit Nothwendigkeit sich so gestalten musste, wie sie vorliegt, dass jede Abweichung von den Synoptikern ihren Grund lediglich im gegebenen Schematismus findet, dass folglich das Ganze des Evangeliums ausschliesslich als ein Product subjectiver schöpferischer Thätigkeit erkannt werden muss. Wir beschränken uns für diesmal rein auf die formelle Seite des Evangeliums, den Stoff nur so weit als nothwendig berücksichtigend, und zwar gehen wir sofort zum Einzelnen über, um am Schluss den ganzen Organismus desselben übersichtlich zusammenzufassen.

Die die Handlung treibende Hauptidee des Evangeliums ist die Selbstoffenbarung Jesu in seinem göttlichen Logossein. Diese Selbstoffenbarung in den verschiedenen Stufen, welche sie durchläuft, und mit den Wirkungen, welche sie hervorruft, entfaltet die Handlung des Evangeliums zu ihrer mannichfaltigen Gliederung und fasst sie wieder zusammen zu einem einheitlichen dramatischen Ganzen. Die sich steigernde Selbstentfaltung des Fleisch gewordenen Logos hat zur Wirkung eine Scheidung der Elemente, indem die Einen sich angezogen, die Andern abgestossen fühlen, und zwar so, dass mit der zunehmenden Majestät derselben auch die Wirkung im gleichem Verhältniss wächst, die Scheidung stufenweise sich zum Kampfe heranbildet, und endlich mit der grossen Katastrophe endigt, welche zwar nach der einen Seite hin ein Unterliegen, nach der andern aber in der That (sowohl innerlich, als auch äusserlich in der Auferstehung) als ein Sieg des Logos zu betrachten ist. Dieser ganze Entwicklungsprocess, welcher sich in drei grossen Theilen (2 – 6, 7—12, 13—20) darstellt, vollzieht sich nun in einer so bestimmten Gesetzmässigkeit, dass wir kecklich von einer Mathematik desselben reden dürfen. Die Zahl, welche als seine Signatur betrachtet werden muss, ist die Dreizahl, insofern sie bis in jede Einzelheit hinein, wie wir sehen werden, die Erzählung des Evangeliums bestimmt. Gerade wie jede Selbstoffenbarung Jesu eine dreifache Stufe unterscheiden lässt, so ist auch in sämmtlichen durch sie hervorgerufenen Wirkungen dieselbe Zahl erkennbar, so dass also

das ganze Evangelium einen kunstvoll angelegten, in reicher Gliederung auseinanderwachsenden, in allen Theilen aber mathematisch ausgemessenen, in strenger Einheit zusammengefassten Schematismus bildet.

Wir beginnen mit der Einleitung C. 1, welche als eine Art Vorgeschichte ein Ganzes für sich bildet und welche die kunstvolle Gliederung schon deutlich aufweist. Sie besteht aus zwei Gedankenreihen, deren je drei Glieder sich organisch an einander schliessen, und von denen die erste (V. 1—28) von dem als geschichtlich erkennbare Person noch nicht erschienenen, die andere von dem geschichtlich bereits erschienenen Logos handelt. Die erste hat zunächst den Zweck, den allgemeinen Grundgedanken des Evangeliums darzulegen, und führt durch eine dreifache Stufe einer immer concreter sich gestaltenden Entwickelung hindurch, indem sie 1) den Logos in seinem präexistenten Dasein und seinem Verhältniss zu Gott und zu der Welt, 2) seine Fleischwerdung (V. 14 ff.), 3) sein baldiges Erscheinen als geschichtliche Person (V. 19 ff.) in allgemein andeutenden Umrissen darstellt. Allein diese erste Ausführung ist ausser von diesem abstract speculativen offenbar noch von einem anderen Interesse, und zwar von demselben, welches im ganzen Evangelium wirkt, beherrscht, nämlich auf Grundlage des speculativen Gedankens das Verhältniss Christi zum Judenthum anschaulich zu machen. In diesem Interesse wird die Person des Täufers beigezogen, welche, wie auch noch in den folgenden Capiteln, unverkennbar das ideale Judenthum repräsentirt, und welche darum in allen drei genannten Gedankenstufen wiederkehrt. Durch dieses wiederholte Einschieben der Erzählung in die speculative Entwicklung ist ausserdem noch die stilistische Schwerfälligkeit des Abschnittes, 1—18 verursacht, da sich mit der vorhin genannten Gedankenreihe noch folgende weitere Gesichtspuncte verknüpfen: 1) der Täufer, d. h. das ideale Judenthum ist nicht identisch mit dem Logos (6 ff.), 2) wie derselbe Täufer bezeugt, ist auch über dem Mosaismus der Logos so erhaben, wie Gnade und Wahrheit erhaben sind über dem

Gesetz, 3) wird in schon augenscheinlichem Gegensatz gegen das pharisäische Judenthum bezeugt, dass jenes Judenthum des Täufers nur als Vorbereitung auf das Erscheinen des Logos Bedeutung hat (19–28). Die Tendenz, den Gegensatz gegen das Judenthum darzustellen, tritt in demselben Grade deutlicher hervor, je mehr das speculative Interesse in den Hintergrund tritt. Vom V. 29 an steht nun Jesus selbst als geschichtliche Erscheinung vor uns, sein Wesen offenbart sich, und die Wirkungen davon sind die Ereignisse, welche V. 29—52 geschildert werden, und welche sich wieder in drei durch Vertheilung auf drei Tage auch äusserlich markirten Stufen entwickeln. Dreierlei Gruppen von Personen werden unterschieden, in welchen die Erkenntniss des Logos aufgeht, und in dreifacher Steigerung erfolgt die Offenbarung: 1) der Täufer „sieht" Jesus und durch das unmittelbare Schauen erkennt er und legt sein Zeugniss davon ab; 2) zwei Jünger „hören" das Zeugniss des Täufers, und folgen Jesus nach; der eine zieht noch einen weitern mit sich; 3) ein Jünger wird durch Aufforderung Jesu angezogen, auch dieser zieht einen weitern noch mit sich. Diese Berufungen hängen auserdem nicht nur wie die Ringe einer Kette in einander, indem die zwei ersten vom Täufer ausgehen, Andreas den Simon ruft, Philippus „aus der Stadt des Andreas und Petrus" ist und dann den Nathanael ruft, sondern es besteht auch ein Parallelismus zwischen den einzelnen, indem deutlich Philippus dem Andreas, Nathanael dem Simon entspricht, und folglich die beiden ersten, welche zugleich auch gewiss nicht ohne Absicht griechische Namen tragen, zu den beiden letzten, hebräische Namen tragenden einen principiellen Gegensatz darstellen. Sie sind die Repräsentanten zweier Richtungen, deren eine ihre Wurzel im Hellenismus, die andere im Judenthum hat, und von denen die erstere jendenfalls als die Jesus am nächsten stehende zu betrachten ist. Dies geht nicht blos aus der Art der Berufung der beiden Repräsentanten hervor, sondern auch aus der im Fortgang der Erzählung consequent eingehaltenen Stellung, welche sie als die die Verbindung mit Jesus vermittelnden Organe einnehmen. Andreas und Philippus sind diejenigen Jünger,

welche bei der Speisung (6, 5. 8) die Organe Jesu dem Volke gegenüber, bei dem Erscheinen der Griechen (12, 22) die Organe der Vermittelung zwischen Diesen und Jesus bilden. Der Stellung im Berufungsschema gemäss muss auch der ungenannte Jünger, in welchem den Johannes zu erblicken zunächst keine Veranlassung vorliegt, seinen principiellen Charakter mit den zuletzt genannten Jüngern theilen, und wirklich erscheint auch er als eine Art verbindendes Medium, welches dem Herrn geistig besonders nahe ist, nur in einem noch höheren Sinne als die beiden andern. Denn wie er in erster Linie berufen ist, Simon in zweiter, so frägt der letztere (13, 21—30) auch nicht direct Jesus nach dem Verräther, sondern durch Vermittlung des Unbekannten; ebenso folgt Petrus Jesus bei der Gefangennahme in den Hof des Hohenpriesters erst durch dieselbe Vermittlung (18, 12 ff.) und in gleicher Weise erscheint er am Grabe Jesu als ein *ἀκολουθῶν* des Andern (20, 4).

Der erste Theil C. 2—6 umfasst die erste zusammenhängende Reihe von Selbstoffenbarungen Jesu bis zu seiner entscheidenden dritten Reise nach Jerusalem, mit welcher die Entwicklung wieder in ein neues Stadium eintritt. Der Abschnitt ist nach einem sehr deutlich gezeichneten, vollständig durchgeführten Schema verfasst: er besteht aus drei ebenso äusserlich wie innerlich in sich abgerundeten, scharf geschiedenen und doch wieder einen zusammenhängenden Gedankenfortschritt aufweisenden Ideenkreisen C. 2—4, 46; 47—5, 47; 6, 1—71, und jeder dieser Kreise besteht wieder zuerst aus zwei Geschichten, welche einander unmittelbar folgen, sodann aber einem Abschnitt, in welchem der in den Geschichten enthaltene Gedanke in Redeform entwickelt wird, so dass je zwei Geschichten gleichsam die Holzschnitte bilden, welche den Inhalt der folgenden Rede sinnlich veranschaulichen. So gehört in den ersten Ideenkreis: 1) die Hochzeit zu Kana, 2) die Tempelreinigung, 3) die Redestücke 3, 1—3, 42; in den zweiten 1) die Heilung des Sohnes des *βασιλικός*, 2) des Kranken zu Bethesda, 3) das Redestück 5, 17—47; in den dritten: 1) die Speisung, 2) das Meerwandeln, 3) das Redestück 6, 26 ff.

Der erste Ideenkreis (2, 1—4, 46), auch äusserlich durch die Worte: „Und am dritten Tag war die Hochzeit zu Kana Galiläa's“ und „er kam wieder nach Kana Galiläa's, wo er Wasser zu Wein gemacht hat“ abgerundet, entwickelt in seinen beiden Geschichten und seinen drei Redestücken (Gespräch mit Nikodemus, Rede des Täufers, Gespräch mit der Samariterin) einen und denselben Gedanken in verschiedenen Wendungen und bildlichen Illustrationen, nämlich: den Gegensatz der alten (jüdischen) und der neuen Religion Christi, die sittliche Kraftlosigkeit der einen und die Vollkräftigkeit der andern, die Nothwendigkeit des Aufhörens der einen und des Eintritts der neuen. Dieser Gegensatz ist in folgenden parallelen Bildern veranschaulicht: der alte Wein ist ausgegangen, an seine Stelle tritt ein wunderbar geschaffener neuer; der alte Tempel wird abgebrochen, in drei Tagen ein neuer an seine Stelle gesetzt; der *γέρων* 3, 4 muss aufhören, der Mensch muss neu geboren werden; Johannes muss abnehmen, Christus nimmt zu; der Gottesdienst der Juden und Samariter wird aufhören, die Anbetung im Geist und in der Wahrheit wird kommen. Legt schon diese vollkommene Parallelität der Bilder den Schluss dringend nahe, dass sämmtliche die Hüllen nur eines Gedankens sind, so ergibt eine aufmerksamere Beobachtung des Einzelnen, dass ein vollkommeneres Licht sich über dasselbe nur vermöge des obengenannten Grundgedankens verbreitet. Hat die Hochzeit zu Kana überhaupt eine allegorische Bedeutung, wie ja auch von solchen zugegeben wird, welche ihre Geschichtlichkeit festhalten, so steht schon seit Baur fest, dass sie dem Gegensatz der ATlichen Religion und der neuen christlichen gilt, wie diess namentlich die unverkennbare Beziehung zu Luc. 5, 33—39 ausser Zweifel setzt. Da mit der letztern Stelle die Bedeutung des neuen Weines feststeht, so kann auch über die Bedeutung des alten ausgegangenen nicht mehr gestritten werden, und die Erinnerung des Wassers an Johannes den Täufer, die ebenfalls durch die synoptische Stelle wachgerufen wird, stimmt ganz überein mit dem schon angedeuteten Charakter des letztern als eines Repräsentanten jenes idealen

Judenthums, dem die Aufgabe der Vorbereitung auf das Christenthum zufällt. Unverhüllter tritt der Gedanke in der Tempelreinigung zu Tage. Der zum *οἶκος ἐμπορίου* (2, 16) gewordene Tempel, welcher zur Erbauung der Seelen unfähig geworden ist, ist das zutreffendste Bild des aller sittlichen und religiösen Kraft entbehrenden Judenthums, und der an ihm vollzogene Act das Bild der schärfsten Verurtheilung desselben vom Standpunct des Geistes Christi. Das Evangelium setzt aber mit diesem Bilde noch das bekannnte Wort *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον* in Verbindung aus dem guten Grunde, weil der Act der Reinigung vorwiegend die negative Seite, weniger die positive zum Ausdruck brachte. Mit diesem Zusatz wird der Gedanke vollkommen: der alte Tempel muss abgebrochen werden; ich werde einen neuen an seiner Stelle aufrichten. In dem hierauf folgenden Gespräch mit Nikodemus erscheint, wie Hilgenfeld zeigt, der letztere, ein *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων*, wiederum als Repräsentant des Judenthums, welche Bedeutung seiner Person auch durch den wohl zu beachtenden Gebrauch des Plurals (V. 2) angedeutet ist. Er selbst wendet auf sich die Bezeichnung *γέρων* an (V. 4), womit die Lebensunfähigkeit des „aus Fleisch geborenen" Judenthums in gleicher Weise angedeutet wird, wie in dem ausgehenden Weine und in dem entehrten Tempel. Ihm gegenüber steht die Geburt „von oben," die Neuschöpfung dessen, der vom Himmel herabgestiegen ist, eine Geistesgeburt, deren Frucht das ewige Leben ist. Der folgende Gegensatz des taufenden Johannes und des taufenden Christus, näher charakterisirt durch das Wort „jener muss wachsen, ich abnehmen" (3, 30), spricht nur noch deutlicher das schon bisher angedeutete Verhältniss des idealeren Judenthums zur Erscheinung Christi aus, während der nicht näher bezeichnete *Ἰουδαῖος*, welcher mit den Jüngern des Täufers in eine *ζήτησις* über den *καθαρισμός* verwickelt wird (3, 15), eine analoge Stellung wie die *Ἰουδαῖοι* 1, 19 einnehmend, das eigentliche pharisäische Judenthum zu repräsentiren scheint. Das Gespräch mit der Samariterin fasst sich in den VV. 23 und 24 bündig und dem Bisherigen entsprechend zusammen: der alten und

beschränkten Religionsauffassung wird die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit folgen. Was bisher vorzugsweise vom Judenthum ausgesagt wurde, seine moralische Unfähigkeit und Unfruchtbarkeit, das wird hier nun auch auf seinen Gegensatz ausgedehnt, auf den heidnischen Götzendienst, welcher in den Aeusserungen und Eigenschaften des Weibes sittlich und religiös beleuchtet, und welchem gegenüber der reine Gottesdienst geschildert wird. Was das natürliche Wasser nicht vermag, die dauernde Stillung des Durstes der Seele, das vermag das „lebendige" Wasser Christi; an die Stelle der Gottesdienste auf dem Berge und zu Jerusalem tritt der wahrhaft geistige Gottesdienst, dessen universalistischen Charakter die zuströmenden Samariter beweisen.

Ausser dieser allgemeinen Einheit des Gedankens in den genannten Abschnitten zeigen sich auch sonst manche bemerkenswerthe Parallelismen in Bildern und Ideen. Auffällig ist namentlich das Bild des W a s s e r s, welches sich mit Ausnahme des zweiten Stückes durch alle hindurchzieht: bei dem Hochzeitswunder steht dem Wasser der neugeschaffene Wein gegenüber, im Gespräch mit Nikodemus heisst es: „wer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann nicht ins Himmelreich kommen" (3, 5), das vierte Stück betont den Gegensatz der Wassertaufe („viele Wasser" 3, 23) des Johannes und der Taufe Jesu, das Gespräch mit der Samariterin redet vom natürlichen Wasser und vom „lebendigen, das ins ewige Leben springt." Mag es sich um den aus Wasser geschaffenen Wein oder um die Einheit von Wasser und Geist oder um die Taufe des vom Himmel gekommenen oder um das lebendige Wasser handeln, es ist deutlich, dass in allen diesen Verbindungen dieselbe Idee einer höhern Geisteskraft im Gegensatz zu einem nicht befriedigenden, kraftlosen Religionszustande ausgeprägt ist. Näher und specieller noch ist die Parallele ausgeführt zwischen der Erzählung von der Hochzeit und dem zweiten Redestücke und zwischen derjenigen von der Tempelsäuberung und dem letzten Redestück. Wie in jenen beiden ersten die Gegensätze des Wassers und des Weines, der Wassertaufe und

der Geisttaufe am genauesten einander entsprechen und in beiden das Bild einer Hochzeit (3, 29) zum Vorschein kommt, so findet der entweihte oder abzubrechende Tempel und der neuaufzubauende Tempel des zweiten Stückes im letzten Theile des Gespräches mit der Samariterin seinen besten Commentar.

Der zweite Ideenkreis (4, 47—5, 47), 1) die Heilung des Sohnes des *βασιλικός*, 2) die Heilung des Kranken zu Bethesda, 3) die dazu gehörige Rede, umschliessend, ergibt genau dasselbe Schema wie der erste, auch die nämliche Ideenreihe, nur auf einen fortgeschritteneren concreteren Ausdruck gebracht. Während nämlich im ersten Ideenkreise der Gegensatz der alten und der neuen Religion, die Nothwendigkeit der Ersetzung der einen durch die andere ganz objectiv dargestellt ist, wird im zweiten die ertödtende Wirkung, welche von der alten Religion auf ihre Glieder ausgeübt worden ist, und die lebendig machende Wirkung, welche von Christus auf dieselben ausgeht, concreter beschrieben. Die Beschreibung knüpft sich zuerst wieder an zwei bildliche Darstellungen, in welchen die Glieder der alten Religion als dem Tode nahe, kranke Individuen erscheinen, welche keine Heilung mehr in ihrem alten Zustande finden können, welche aber durch den erscheinenden Christus plötzlich im letzten Stadium noch Rettung und Leben finden. Wenn der Kranke in der zweiten Geschichte seine Heilung im Teiche Bethesda sucht und nicht findet, so ist aus den kleinen Eigenthümlichkeiten, mit welchen diese Situation beschrieben wird, schon dargethan worden, und zwar sogar von Hengstenberg, dass der nur zuweilen von einem Engel Gottes berührte Heilquell das Judenthum bedeutet, dessen sporadische Lebenskraft endlich nicht mehr im Stande ist, seine kranken Kinder zur religiös-sittlichen Gesundheit zurückzuführen. Ja so wenig ist dieses dazu im Stande, dass vielmehr das Gesetz selbst es ist, welches einer Heiligung direct hindernd in den Weg tritt, wie aus der Collision hervorgeht, die zwischen dem Sabbatsgebot und dem Heilungswerke entsteht. Wenn nun die zweite Geschichte alle diese Momente aufweist, welche eine allegori-

sche Auffassung erfordert, sollte nicht auch die Erzählung vom Sohne des βασιλικός die entsprechenden Parallelen zu diesen Momenten darbieten? Wenn in dieser Geschichte, welche den Synoptikern entnommen ist, vorzüglich die Umwandlung des synoptischen ἑκατοντάρχης in einen βασιλικός auffällt, so kann die damit vollzogene Veränderung in der Persönlichkeit des Mannes schwerlich einen andern Sinn haben als, mit möglichster Beibehaltung der Würde und des Standes, die Umwandlung des römischen Heiden in einen Juden, und, dieses zugegeben, kann die dabei vorwaltende Absicht wieder keine andere gewesen sein, als in ihm einen Vertreter des Judenthums zu gewinnen. Ferner ist auffallend, dass die ausgeprägte Charakteristik des synoptischen Hauptmanns gänzlich verschwindet, dass namentlich das Wort Jesu **4, 48** auf den synoptischen Hauptmann gar nicht passt, in dessen Bitte von Wundersucht keine Spur zu entdecken ist, dass dagegen die Wundersucht unserm Evangelisten gerade als das eigenthümliche Merkmal der Juden gilt. Haben wir also in der Figur des βασιλικός einen Typus des Judenthums, und zwar des bessern Judenthums, welches seiner Ohnmacht bewusst die Erlösungsnothwendigkeit anerkennt, in seinem sterbenden Sohne die dem moralischen Tod nahen Kinder dieser Religion, tritt diesen letztern gegenüber Jesus als derjenige auf, welcher kraft göttlicher Autorität und mit dem in ihm ruhenden Lebensgehalte auferweckt, so stimmen alle Momente dieser Geschichte mit denjenigen der andern überein, in welcher der Teich, unfähig seine Patienten zu heilen, durch die wunderbare Heilthat Jesu ersetzt wird. Der gleiche Grundgedanke bildet das Thema der an die letzte Geschichte sich anknüpfenden Rede: die geistige Auferweckungskraft Christi und die göttliche Autorität, kraft welcher jene wirksam ist, und zwar überall im Gegensatz gegen das Judenthum. Wie es überhaupt des Evangeliums Sitte ist, durch die Einleitung ἀμὴν ἀμήν etc. die thematische Wichtigkeit eines Spruches für die ganze Rede hervorzuheben, so fassen die mit dieser Formel eingeleiteten Worte V. 19. 24. 25 den Inhalt auch unsrer

Rede spruchartig zusammen, indem die erste Stelle von der göttlichen Autorität, die beiden andern von der vermöge ihrer wirkenden Auferweckungskraft Christi handeln. Dass hier von der geistigen Auferstehung die Rede ist, wird jetzt von der Mehrzahl der Ausleger anerkannt. Der Gegensatz gegen das Judenthum erscheint als ein doppelter, theils als ein absolut abweisender gegen die verstockten Vertreter desselben, welche eine am Sabbat geschehene Heilung verdammen, theils als ein zu versöhnender wenigstens insofern, als idealere, durch den Täufer (33 ff.) und Moses (39. 45) vertretene, im βασιλικός verkörperte Elemente ihrer erst in Christus sich vollendenden Bedeutung bewusst sind. Es geht daraus hervor, dass die Gedanken dieses zweiten Ideenkreises nur die Linien fortsetzen, welche schon im ersten gezogen sind, und dass die drei Stücke desselben unter sich einen dreifachen Parallelismus derselben Ideen darstellen. Dass in der Rede die in den Kranken der beiden Geschichten ausgemalte geistige Leblosigkeit als Wirkung des Judenthums weniger ausgeführt wird, als die positive Seite, die von Christus ausgehende erweckende Wirkung, dieser Umstand hängt zusammen mit dem überhaupt beobachteten Verfahren des Evangelisten, das Judenthum und seine Wirkung direct immer nur in Bildern, in unbildlicher Sprache aber immer nur indirect zu behandeln.

Der dritte Ideenkreis (C. 6) umfasst: 1) das Speisungswunder, 2) das Wandeln auf dem Meer, 3) das dazu gehörige Redestück V. 22 ff. War im Vorausgehenden die lebendig machende Kraft Christi veranschaulicht, so hat der vorliegende die weitere Aufgabe, die Form dieser Wirkung Christi auf die Menschen bestimmter auszuführen, nämlich als eine Selbstmittheilung, welche, vom Menschen aufgenommen, die ζωή als sofortige Wirkung hinterlässt. Dabei leuchten die grossen Thatsachen dieser Selbstmittheilung, Tod und Auferstehung, schon unverkennbar aus den Worten und Bildern des Abschnittes hervor.

Beginnen wir zuerst mit der Rede, so ergibt sich als das Thema derselben offenbar das wieder mit ἀμὴν ἀμὴν eingelei-

tete „Ich bin das Brod des Lebens: wer zu mir kommt etc.“ (V. 35), nachdem in den vorausgehenden Versen (namentlich in den ebenfalls mit jener Formel eingeleiteten V. 26 und V. 32) wieder der Gegensatz gegen die sinnlich denkende Judenschaft und auch gegen Moses selbst constatirt worden ist. Darauf wird als die subjective Bedingung der von Christus ausgehenden Wirkung die Empfänglichkeit, das gläubige *θεωρεῖν* (40) des vom Himmel gekommenen, gefordert, eine Empfänglichkeit, welche zugleich als ein von Gott selbst eingepflanztes „Gezogen werden“ (44) geschildert wird. Von V. 51 an wird dann der in „dem Brod des Lebens“ liegenden Idee der Selbsthingabe die bestimmtere Gestalt einer bis zum Tode gehenden Selbstaufopferung verliehen, d. h. diejenige Gestalt, welche symbolisch auch das Abendmahl veranschaulicht, welches letztere unzweifelhaft die Conturen gibt zu der Zeichnung von der Selbsthingabe Christi in den Versen 51—58. Von V. 60 an wendet sich die Rede an die Jünger, veranlasst durch deren Unfähigkeit, die vorausgehenden Worte zu verstehen; Christus fordert auch von ihnen den Glauben auf Grund eines *θεωρεῖν* des zum Himmel Aufsteigenden (6, 62) und eine geistige Auffassung des von ihm Gesprochenen (6, 63), worauf eine Scheidung der Jünger eintritt von solchen, die sich von ihm wegwenden und solchen, die ihm folgen. Diese Worte enthalten also im Wesentlichen dasselbe, was die zum Volke gesprochenen Worte, nur mit dem eigenthümlichen Hinweise auf den *ἀναβαίνων*. Somit zieht sich durch alle Gedanken der ganzen Rede als rother Faden die Idee der Selbsthingabe Christi und der Empfänglichkeit im Subjecte.

Dass nun die Speisungsgeschichte nichts anderes ist als eine Veranschaulichung der Idee vom Brod des Lebens oder der Selbsthingabe des vom Himmel Gekommenen und ihrer Wirkung im Subject, liegt unmittelbar auf der Hand. In gleicher Weise ist aber auch das Wunder des Seewandelns eine Versinnbildlichung des zweiten Theils der Rede, der an die Jünger gerichteten Worte. Die bedeutungsvollen Momente der ersten Geschichte sind: 1) das sehnsüchtige Nachfolgen

Jesu von Seiten des Volkes, offenbar die Darstellung der in der Rede verlangten Empfänglichkeit, des „Gezogenwerdens“ zum lebendigen Brode; 2) die Speisung, das ist die Selbstmittheilung Christi als Lebensbrod; 3) die Sättigung, das ist die *ζωὴ αἰώνιος* (V. 40); 4) die eigenthümliche Parallelisirung der Geschichte mit dem h. Abendmahl der synoptischen Berichte. Was letztere betrifft, so ist von Wichtigkeit die Notiz V. 4. „Es war Pascha nahe, das Fest der Juden.“ Wenn diese Notiz, wie Ausleger meinen, die Menge des vorhandenen Volkes motiviren sollte, so müsste sie nothwendig vor dem zweiten Verse stehen, in welchem die Volksmenge schon erwähnt wird; die Erklärung von einer Volksmenge V. 5, verschieden von derjenigen V. 2 erwähnten, ist augenscheinlich eine schwerfällige Ausflucht. Die Notiz findet aber ihre beste Erklärung in der Annahme, dass die folgende Speisung dem Verfasser geradezu gleichbedeutend ist mit dem synoptischen Abendmahl, welches er daher im Gange der Erzählung überspringt. Die Speisung ist ihm eine Paschamahlzeit in grösserem Umfang (nach dem Muster der Agapen), welche in diesem Volkskreise dieselbe Idee versinnlicht wie das Abendmahl im Kreise der Jünger. Fast unzweifelhaft wird aber diese Bedeutung der Speisung, wenn man die Einzelheiten des Berichts und namentlich seine Abweichungen vom synoptischen Berichte beobachtet. Man vergleiche zu diesem Behufe den Abendmahlsbericht des Lucas (22, 1 ff.). Der Notiz *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα* steht dort die Einleitung gegenüber *ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα* (vgl. auch V. 7). Wenn es V. 6 heisst, Jesus habe gewusst, *τὶ ἔμελλεν ποιεῖν*, so ist auch im Berichte des Lucas auffällig hervorgehoben, wie Alles schon bereit war, ehe die Jünger daran dachten, und Jesus ordnet an mit einem bestimmten Wissen um alles das, was geschehen wird. Hier wie dort werden zwei Jünger abgeordnet zur Besorgung des Mahles. Die Ausdrucksweise für die Austheilung des Brodes und der *ὀψάρια* ist dem synoptischen Abendmahlsberichte verwandter als dem synoptischen Speisungsbericht. Der Ausdruck *εὐχαριστήσας* findet sich Luc.

22, 19, nicht aber im Speisungsbericht. Der Aorist διέδωκεν ist das ἔδωκεν des Lucas, während der Speisungsbericht ἐδίδου braucht. Im synoptischen Abendmahlsbericht und an unsrer Stelle (nach richtiger Lesart) theilt Jesus selbst aus, während im synoptischen Speisungsbericht die Jünger austheilen. Der letztere sagt: λαβὼν τοὺς ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας, die beiden andern Berichte dagegen lassen bedeutsam Jesus zuerst das Brod nehmen, dann in wieder aufgenommener Handlung das Andere (καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως und ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων). Endlich, wenn unser Bericht statt des Wortes ἰχθὺς zur Bezeichnung des zweiten Gegenstandes das Wort ὀψάριον (Zukost) braucht, so soll vielleicht durch diesen allgemeineren Ausdruck auch die Vorstellung eines andern Gegenstandes (des Weines) ermöglicht werden. Aus allen diesen Andeutungen geht deutlich genug hervor, dass auch das letzte Moment des Redestücks, die bestimmte Beziehung auf das h. Abendmahl, also sämmtliche Momente des ersten Theils der Rede, sich genau wieder finden in der Geschichte der Speisung.

Die an die Speisung durch Veranlassung der Stelle Marc. 6, 52 sich anschliessende, speciell mit den Jüngern sich beschäftigende Geschichte des Seewandelns schildert 1) eine gefahrvolle Lage der ohne den Herrn schiffenden Jünger, 2) das überirdische Erscheinen des Herrn, 3) das „Schauen“ desselben von Seiten der Jünger, die Furcht, dann den Glauben und ihren guten Willen, ihn aufzunehmen, 4) die wunderbar rasche Landung. Uebersieht man diese Momente, so ist klar, dass auch in dieser Geschichte die leitenden Gedanken der Selbstmittheilung Jesu, ihrer Aufnahme auf Seiten der Jünger und der daraus entspringenden Wirkung es sind, welche körperliche Gestalt annehmen. Der Hauptbegriff, auf den es ankommt, und der dem Geniessen des Brodes entspricht, ist das θεωρεῖν (6, 19) und der daraus entspringende Glaube, wie denn der Ausdruck θεωρεῖν auch V. 40 und V. 62 bedeutsam betont ist. Wie im ersten Bericht die Selbstmittheilung Christi an die Menschen als leibliche Speise veranschaulicht wurde, so hier in einem tiefen psychologischen Vorgang, in welchem

einestheils das Moment einer imponirenden Erscheinung, anderntheils dasjenige eines tiefen psychischen Eindrucks gesetzt ist. Ist der Eindruck des „Schauens“ zuerst Furcht, so schlägt er doch bald darauf in das Gegentheil um, und zugleich damit ist die merkwürdige Wirkung der Landung, d. h. eben die *ζωὴ αἰώνιος* verbunden. Diese Momente eignen sich nun sehr gut zur Illustration des Redestückes V. 60—65. Wie letzteres, so wendet sich auch diese Geschichte speciell an die Jünger; wie dort Jesus auf sein *ἀναβαίνειν* hinweist, so erscheint er auch hier ganz in der Art des Auferstandenen und Verklärten, ja vielleicht ist sogar die Entfernungsangabe „25 oder 30 Stadien“ statt der synoptischen „in der Hälfte des Weges“ veranlasst durch die Angabe Luc. 24, 13, dass der ganze Weg, auf welchem der Auferstandene sich den Jüngern anschliesst, 60 Stadien betragen habe. Die übersinnliche Gestalt des Erscheinenden ist zugleich eine Veranschaulichung des Wortes *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.* In gleicher Weise findet das gerügte Nichtglauben (64) wie das gläubige Bekenntniss (68) in den entgegengesetzten Eindrücken der auf der See fahrenden Jünger ihre analogen Momente.

Der erste grosse Abschnitt hat also den Zweck, durch historischartige Darstellung einer Reihe von parallelen Selbstoffenbarungen Jesu in Werk und Rede, die Religion Christi und ihre Wirkung mit dem bestimmten Gegensatz gegen das Judenthum und seine Wirkung zu beschreiben. Diese Beschreibung erfolgt in einer dreifachen Stufenreihe von Bildern, welcher unter sich einen vom Allgemeineren zum Concretener sich bewegenden Ideenfortschritt darstellen. Stellt der erste Ideenkreis im Allgemeinen das Alte und das Neue mit der sichtlichen Nothwendigkeit der Ablösung gegenüber, so beschäftigt sich der zweite bestimmter mit der Wirkung, die von beiden Theilen ausgeht, der ertödtenden des Judenthums, der lebendig machenden Christi, und der letzte beschreibt noch bestimmter die einzelnen Momente der von Christus ausgehenden Wirkung, als eine Selbsthingabe einerseits, eine empfängliche Hinnahme anderseits.

Einen zweiten Theil bilden in gleich enggeschlossener Form die Capp. 7—12. Dieser neue Ideenkreis ist in sich in ähnlicher Weise abgerundet und kunstvoll gegliedert, wie jener. Ehe wir an die Darlegung dieser Gliederung schreiten, haben wir aber einen Blick auf den Fortschritt der geschichtlichen Ereignisse zurück zu werfen, in deren Form jene erste Ideenentwicklung gekleidet erschien, um damit zugleich den Zusammenhang zu verstehen, welcher den zweiten mit dem ersten Theile verknüpft.

Die die geschichtliche Bewegung leitende Idee ist der schon oben angedeutete Begriff einer sich vollziehenden Krise. Das Evangelium schildert den in Folge der Selbstoffenbarung Jesu sich entwickelnden Gegensatz bis zur endlichen Auflösung desselben in der letzten Katastrophe. Indem es die von Jesus ausgehenden Wirkungen sich nach einer bestimmten Gesetzmässigkeit vollziehen lässt, so beschreibt es auch den in Folge der Selbstoffenbarung Jesu hervorgerufenen Gegensatz als eine bestimmte Stadien durchlaufende Spannung. als eine Progression von Wirkungen, von denen die eine immer in einem bestimmten Verhältniss steht zur vorausgehenden. Diese Progression von Wirkungen bildet nun den Schematismus für die geschichtliche Bewegung des Lebens Jesu, so dass sich von da aus der gesammte Umriss des letztern gleichsam a priori construiren lässt. Die ganze Entwicklung der Krise bis zur Katastrophe knüpft sich bekanntlich an drei Festreisen nach Jerusalem, von denen die letzte die entscheidende ist und eben unsern zweiten Theil umfasst. Diese drei Festreisen sind Producte des vom Verfasser angenommenen Schemas. Da nämlich das letzte entscheidungsvolle Stadium durch die thatsächliche Geschichte nach Jerusalem verlegt werden musste, und weil es sich um eine mehrfache Steigerung derselben Wirkung handelte, so mussten auch die vorausgehenden Stufen des sich entwickelnden Processes ebenfalls dahin verlegt werden; da ferner die Dreizahl dem Verfasser als die Grundzahl für die in der Geschichte der Erlösung vor sich gehenden Entwicklungen gilt, so musste ein dreifacher Aufenthalt Jesu statuirt werden, zu welchem die Sitte

der Festreisen die passendste Veranlassung gab. Von diesem Gesichtspunct aus ist ersichtlich, dass auch die Festreisen keinen historischen Anhaltspunct haben, sondern als Producte des schematisirenden Geistes des Verfassers zu betrachten sind. Die drei Festreisen sind die drei Stadien der kritischen Entwicklung der Geschichte; die dritte als das entscheidende Stadium ist die wichtigste, wesshalb sie sich selbst wieder in einer reichen Gliederung entfaltet; die beiden vorausgehenden sind nur als vorbereitende Stufen wichtig, gleichwohl stehen sie in einer bestimmten Symmetrie mit der letzten. Die erste Stufe der kritischen Entwicklung, welche mit der ersten Festreise 2, 13 zusammenfällt, enthält als Act der Selbstoffenbarung Jesu die Tempelreinigung und beschreibt die von ihr ausgehende Wirkung mit den Worten (2, 23): *πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ . . . αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς.* Die zweite Stufe, der zweiten Festreise (5, 1) folgend, die Heilung des Kranken in Bethesda (C. 5) als Selbstoffenbarungsact umfassend, schildert den dadurch hervorgebrachten Eindruck mit den Worten: *καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ιουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν* (5, 16). Die letzte entscheidungsvolle Stufe zerfällt wieder in eine Reihe von Selbstoffenbarungen; sie schliesst aber mit dem Beschlusse, Jesus zu tödten (11, 47 ff.). Damit ist also eine Progression gegeben, wie von immer intensiveren Selbstoffenbarungen Jesu, so auch von stadienweise sich steigernden feindseligen Wirkungen.

Somit hätten die beiden Geschichten von der Tempelreinigung und der Heilung des Kranken eine doppelte Stellung, sowohl als Glieder im oben entwickelten Ideenschematismus des ersten Theiles, als auch als Glieder eines geschichtlichen Schematismus, welcher sich als Erzählungsfaden durch das Evangelium hindurchzieht. Dieselben sind kunstvoll so gesetzt, dass sie zu gleicher Zeit ungezwungen beide Zwecke erfüllen. Von den übrigen den ersten Theil ausfüllenden Geschichten gehören drei der Wirksamkeit in Galiläa an, und dass auch sie auf diese bedeutungsvolle Zahl absichtlich reducirt sind, geht aus der Zählung hervor, welche der Verfasser der ersten

(2, 11) und der zweiten Geschichte beifügt (4, 54). Als drittes σημεῖον für Galiläa ist der Wandel auf dem Meere zu zählen (vgl. 6, 17). Dass die Geschichten in Judäa in obiger Weise mit einander im Zusammenhang stehen, beweist, wie die in allen gleichförmige Bemerkung über ihre Wirkung, so auch der Umstand, dass die Hervorhebung einer ähnlichen Wirkung bei den galiläischen Wundern nicht gefunden wird, da die Wirkung dieser letzteren vielmehr 1) immer eine günstige ist und 2) sich in zwei Fällen nur auf die Jünger bezieht (2, 11 und 6, 21 vgl. 6, 69), im dritten Falle auf den βασιλικὸς und sein Haus (4, 53). Wie Judäa (die „Juden," „die Welt") der Sitz der Feindseligkeit, so ist Galiläa als der des empfänglicheren Israels zu betrachten. Auch die zur Herstellung der nöthigen Sechszahl ins Land „jenseits des Meeres" hinzugefügte Geschichte von der Speisung hat eine andere Wirkung aufzuweisen als die judäischen Geschichten; das Volk hier fühlt sich von Jesus angezogen, wenn auch mit einer sinnlich gefälschten Zugkraft.

Gehen wir nun zur entscheidenden Krisis selbst über, wie sie C. 7—12 erzählt ist, und suchen wir den Schematismus, nach welchem dieser Theil construirt ist, so zeigt sich sogleich, dass er in einer ebenso harmonischen Form aufgebaut ist, wie der Inhalt des ersten Theiles. Das letzte Capitel einstweilen bei Seite lassend finden wir, dass diese kritische Entwicklung wieder in drei Stadien verläuft, von welchen jedes genau dieselben Momente aufweist wie die andern, zugleich aber jedes folgende eine Steigerung des vorausgehenden. Die hervortretenden Momente sind nämlich folgende: 1) eine Selbstoffenbarung Jesu in Rede, und zwar immer eine dreifach gesteigerte, 2) eine derselben entsprechende, ebenfalls dreifach gesteigerte Wirkung unter dem Volke; 3) eine Selbstoffenbarung in einem Werke; 4) ein darauf folgendes criminelles Verfahren. Dabei verhalten sich Rede und Werk in derselben Weise zu einander wie im ersten Theile, dass die Geschichte nur die Veranschaulichung des in Rede ausgeführten Gedankens bildet. In diesem Organismus des Abschnittes wird nur ein Glied vermisst, welches

wir nach Analogie der Uebrigen suchen müssen; nämlich im ersten von den drei Theilen das „Werk.“ Während sich die beiden letzten Abschnitte (8. 9 und 10. 11) genau entsprechen, indem der eine 1) die Rede „Ich bin das Licht der Welt,“ und die darauf folgende Wirkung, 2) das parallele Werk: die Heilung des Blinden, und die Gerichtsscene, der andere 1) die Rede vom guten Hirten und die Wirkung, 2) das parallele Werk: Die Auferweckung des Lazarus und die Gerichtsscene enthält, hat der erste Theil (C. 7) zwar die Rede und ihre Wirkung, ferner auch die Gerichtsscene aufzuweisen, aber das ἔργον der übrigen fehlt. Merkwürdig ist, dass ungefähr an der Stelle, wo wir dasselbe suchen, die Erzählung von der Ehebrecherin steht, eine Versuchung mehr, der auch mit andern Gründen vertheidigten Ansicht Hilgenfeld's von der Aechtheit dieses Abschnittes beizupflichten. Wenn aber auch einige Beziehungen zur vorausgehenden Rede heraus zu finden wären, so ist doch diese Geschichte nicht in derselben Weise eine Illustration zu jener Rede, wie etwa die Heilung des Blinden eine Illustration des Wortes ist „Ich bin das Licht der Welt.“ Sollte vielleicht an der Stelle dieser Geschichte ursprünglich eine andere gestanden sein? oder hat der Verfasser einen bestimmten Grund gehabt, hier nicht mit derselben Genauigkeit dem Parallelismus der Momente zu folgen? Der Grund könnte nur wieder in der bedeutungsvollen Dreizahl liegen, welche er nicht überschreiten will: wie drei Wunder in Galiläa Christi Herrlichkeit offenbart haben, so sollen auch nur drei Wunder in Jerusalem geschehen (Heilung des Lahmen, Heilung des Blinden, Auferweckung des Lazarus; die Tempelreinigung ist nicht als ἔργον zu betrachten). Immerhin würde eine Geschichte, welche nicht Wundergeschichte ist, hier recht wohl eine Stelle gefunden haben, wesshalb die Frage als eine noch offene zu betrachten ist.

Die erste der drei Stufen der in Jerusalem sich entwickelnden Krisis (C. 7) beginnt mit einer kurzen Einleitung (1—13), welche die Umstände der Abreise und der Ankunft näher angibt. Die Weigerung gegenüber den Brüdern und

die gleichwohl erfolgende Abreise (vgl. die Aehnlichkeit der Stelle 2, 4) betont den Gedanken eines gottgeordneten, gesetzmässig verlaufenden Processes gegenüber den Einflüssen menschlicher Willkür und sinnlicher Denkweise; er reist „im Verborgenen,“ und erst allmählich tritt seine Selbstoffenbarung zu Tage, ganz entgegengesetzt dem Willen der Brüder, welche eine unmittelbare starke Demonstration begehren. Die Angabe über die Stimmung des Volkes, welche als eine gespaltene geschildert wird, knüpft an den früheren Aufenthalt Jesu an und bereitet alles Nachfolgende vor.

Das Auftreten Jesu selbst verläuft nun durch folgende drei Grade mit den entsprechenden Wirkungen. a) Jesus tritt hervor mit der Offenbarung: „meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat“ (14—18); das Gesetz Mose's ist ausser Kraft (19—24). Wirkung ist der beginnende Glaube, aber mit alsbaldiger Selbstwiderlegung (25—27). b) Jesus tritt energischer hervor (ἔκραξεν) mit der Behauptung seiner Gottgesandtschaft (28. 28); Wirkung: sie suchen ihn zu ergreifen, aber ohne Erfolg, Viele aber glauben (30. 31). Die Pharisäer schicken Diener, woran Jesus die Verkündigung seines Todes knüpft (32—36). c) Jesus tritt noch energischer heraus mit einer Aufforderung zum Glauben an ihn (37. 38); Wirkung: die Einen glauben, die Andern werden feindselig; ein σχίσμα (40—44). So weit führt auf dieser Stufe die moralische Wirkung der Selbstoffenbarung im Volke; dieser Wirkung steht die andere gegenüber im engeren Kreis der Hohenpriester und Pharisäer; es folgt die Gerichtsscene (45—53); aber indem selbst im Schoosse der Richter Uneinigkeit herrscht, bleibt der criminelle Erfolg noch völlig unentschieden.

Die zweite Stufe (C. 8 und 9) beginnt mit einem Redestück, dessen Thema an der Spitze steht: „ich bin das Licht der Welt;“ und welcher sich wiederum in eine dreifache Offenbarungsentwicklung mit entsprechender dreifacher Wirkung gliedert, nämlich in folgender Weise: a) Jesus offenbart sich in der bildlichen Form als „Licht der Welt“ mit Hinweis auf das Zeugniss Gottes, welchen die Juden freilich ebenso wenig

kennen als ihn. Der Gedanke ist demjenigen auf der vorigen Stufe unter a homogen. Wirkung: sie wagen ihn nicht zu ergreifen, weil seine Stunde noch nicht da ist (12—20). b) Die Selbstoffenbarung wird concreter, herausfordernder; sie stellt namentlich scharf den Gegensatz gegen die Juden, die „ἐκ τῶν κάτω sind," heraus; weist zugleich auf den Heimgang zum Vater hin. Wirkung: Viele glaubten an ihn (s. oben b). c) Die Selbstoffenbarung nimmt die concreteste Gestalt an, indem sie sich auseinandersetzt mit der jüdischen Religion selbst und deren idealstem Repräsentanten Abraham. Die Juden sind „Knechte der Sünde," Kinder des Teufels; die Autorität Abrahams verschwindet vor derjenigen Jesu. Wirkung: sie heben Steine auf (30—59).

Dem Redestück folgt eine Selbstoffenbarung im Werke, welche dieselbe Idee veranschaulicht. „Ich bin das Licht der Welt:" die Blindenheilung (C. 9). Dass diese Geschichte so aufgefasst werden muss, beweist V. 5 „wann ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt," ferner Vs. 39 mit seiner Beziehung auf die geistige Blindheit, endlich die Betonung, dass der Blinde weder durch eigene noch seiner Eltern Schuld blind sei, sondern „damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden," was sagen will: diese Blindheit hat überhaupt keine individuelle Bedeutung und Ursache, sondern ist nur eine symbolische Darstellung der Macht der Finsterniss, welche zu überwinden die Aufgabe Christi ist. Wir haben also hier das nämliche Verhältniss von Werk und Rede, wie es durchgängig besteht im ersten Theile. Die Wirkung dieser Heilung ist die Aufregung des Volkes, von welchem sich jedoch ein Reflex sofort in den engern Kreis der Pharisäer hinüberpflanzt und in einer Gerichtsscene abschliesst. Das Verhör wird zwar am Geheilten vollzogen, aber es trifft nichts desto weniger Jesus selbst. Der Erfolg ist kein entscheidender; ist auch die Aufregung aufs äusserste gestiegen, ist doch ein verurtheilender Spruch noch unmöglich.

Die dritte Stufe stimmt auffallend mit dem eben zergliederten Abschnitt Moment für Moment zusammen. Das

Redestück enthält wieder folgende drei Stufen der Selbstoffenbarung im Wort: a) die letztere beginnt wieder mit einer παροιμία (1—6). „Wer nicht durch die Thür in die Hürde eintritt, ist ein Dieb... der aber durch die Thür eintritt, ist der Hirte.“ Die damit gemeinten Autoritäten sind noch nicht namentlich bezeichnet. Wirkung: sie verstehen ihn nicht. b) Die Rede wird deutlicher und entschiedener. Die Räuber und Diebe sind die Führer des jüdischen Volkes, die „vor Jesus“ gewesen; der gute Hirte, der sein Leben für die Schafe lässt, er selbst. Der Universalismus des Christenthums wird angedeutet. Wirkung: die Einen sagen, er habe ein δαιμόνιον, die Andern widersprechen, ein σχίσμα. (7—21). c) Die Selbstoffenbarung gewinnt den concretesten, entschiedensten Ausdruck, ohne παροιμία, sondern παῤῥησίᾳ: „ich und der Vater sind Eins.“ Dabei wird der Unglaube der Juden scharf verurtheilt. Wirkung: sie heben Steine auf, Jesus zu tödten. Zwar ergreift Jesus zur Erläuterung noch einmal das Wort, aber die Wirkung bleibt dieselbe. (22—39). Andere dagegen werden noch gläubig (40—42). — Der Selbstoffenbarung in Rede folgt jetzt auch hier wieder die entsprechende im Werke: die Auferweckung des Lazarus (C. 11). Auch stehen beide wieder in einem solchen Verhältniss, dass die Geschichte die Illustration bildet für den „guten Hirten.“ Durch das Wort am Eingang (4), entsprechend dem Worte bei der Heilung des Blinden 9, 3, wird auch dieser Geschichte die individuelle Bedeutung abgestreift, und die Bedeutung einer allegorischen Darstellung verliehen. Christus ist auch hier, wie in der Rede, der „gute Hirte,“ der zur „Thür“ in die „Hürde“ eingeht, den Todten „beim Namen ruft,“ so dass dieser seine „Stimme hört“ und herauskommt (10, 3). Christus ist gekommen, „damit sie Leben haben“ (10, 10): diese Wendung der Rede bildet das Motto der Geschichte. Die Wirkung dieser Selbstoffenbarung ist die, dass zwar Viele glaubten, dass aber der Process sogleich wieder ins Synedrium übergeleitet wird und wieder mit einer Gerichtsscene abschliesst. Der Hohepriester verkündigt in unwillkürlicher Prophetie die Nothwendigkeit des bevor-

stehenden Katastrophe, und die Verhandlung schliesst mit den Worten: „von jener Stunde an berathschlagten sie, wie sie ihn tödteten.“

Die Entwicklung der Krise hat hiemit zum entscheidenden Puncte geführt. Die „Stunde“ ist nun gekommen. Ehe nun aber die Katastrophe selbst geschildert wird, wird dem dreifach gesteigerten Resultat des Hasses und der Feindschaft nach aussen ein ebenfalls dreifaches Resultat der Wirkung nach innen, eine *dreifache Verklärung* gegenübergestellt (C. 12). Die erste ist die ahnungsvolle *Salbung* durch die Maria von Bethanien. Da diese 6 Tage vor dem Feste geschieht (12, 1), und da dieser Tag, wie *Hilgenfeld* zeigte, der 10. Nisan, also der Tag war, an welchem die Aussonderung des Paschalammes vorgenommen wurde (C. 12, 3), da ferner die Paschaidee auf den leidenden Christus übertragen der durchgängige Gesichtspunct ist, von dem das Evangelium die Leidensgeschichte auffasst, da endlich, worauf *Scholten* hinwies, die Worte *ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν — τηρήσῃ* (7) mit dem Ausdruck der LXX an der angeführten Stelle (*διατηρεῖν*) übereinstimmen, so ist klar, dass schon hier Jesus als das wahre Paschalamm charakterisirt ist, und in dieser Idee die Form seiner Verklärung zu suchen ist. Die zweite Verklärung stellt der *Einzug in Jerusalem* dar, indem der *κόσμος* von unwillkürlichem Eindruck hingerissen, Jesus als den König lobpries und *ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν.* Die dritte schliesst sich an *das Erscheinen der Griechen* an, welche als Gegenbild der eben aufgeführten Juden zu fassen sind. Die Stimme vom Himmel, welche mit dem Erscheinen der Griechen im Zusammenhang steht, bildet den Höhepunct der Verherrlichung. Die VV. 37—50 recapituliren noch einmal im Allgemeinen das Resultat der vorausgehenden Entwicklung.

Der *dritte Theil*, die aus der vorausgehenden kritischen Entwicklung folgende *Katastrophe* schildernd, gruppirt sich wieder in drei Abschnitte: 1) das in den Abschiedsreden enthaltene *geistige Vermächtniss Jesu*; 2) *die Leidensgeschichte*; 3) *die Auferstehungsberichte.*

Ehe der Tod herankam, musste, wenn derselbe zugleich ein geistiger Sieg sein sollte, der Schatz des geistigen Inhaltes des Lebens Jesu für die Welt gerettet werden; er musste übertragen werden an Organe, welche ihn weiterpflanzten und das Werk vollendeten. Die Capp. 13—16 stellen dies Vermächtniss dar in der Form einer Selbstmittheilung Jesu an seine Jünger durch die Liebe, oder, wie wir es auch bezeichnen können, eines Uebergangs des Lebens Jesu in eine andere Erscheinungsform des irdischen Wirkens.

Betrachten wir zunächst die einzelnen Stücke dieses Abschnittes, so bildet das 13. Capitel wieder ein Ganzes in sich, die Ausscheidung derjenigen Elemente darstellend, welche in den beginnenden Process der sich vollziehenden Einheit Jesu mit seinen Jüngern störend einwirken. Der Kern der Darstellung ist die sinnbildliche Handlung der Fusswaschung, an welche sich eine in drei Auszweigungen verlaufende, erklärende und ergänzende Rede anschliesst. Ist die Fusswaschung, wie die Erklärung sagt, eine Versinnbildlichung dienender Liebe mit der Tendenz, dieselbe auch in den Jüngern zu erwecken, so treten anderseits die der Handlung begegnenden Störungen, die eine durch Petrus, die andre durch Judas veranlasst, so bedeutungsvoll hervor, dass die Handlung selbst in der Absicht des Verfassers wie der weisse Grund erscheinen muss, auf welchem sich die schwarzen Puncte jener Störungen scharf hervorheben. Da auch die Rede im Folgenden ihre Spitzen auf diese Störungen richtet, so muss man annehmen, dass sie das eigentliche Thema dieses Abschnittes bilden. Die Fusswaschung hat also den Zweck zu zeigen, dass der sich vollziehenden Liebesgemeinschaft sich noch widerstrebende Elemente entgegenstellen, welche beseitigt werden müssen; nämlich: 1) die Schwachmüthigkeit des Petrus, indem in der anfänglichen Abweisung durch Petrus und in der darauf folgenden übertriebenen entgegengesetzten Willensrichtung (analog dem Verhalten desselben Mt. 16, 22 und Mt. 26, 33) dasjenige Element in Petrus charakterisirt wird, welches ihn später zur Verleugnung führte; 2) die verrätherische Intention des Judas, welche mit

den Worten: „Ihr seid rein, aber nicht alle“ angedeutet wird, womit die gänzliche Wirkungslosigkeit der Handlung an diesem Jünger hervorgehoben wird, während bei Petrus doch nur eine Unterbrechung eintrat. Denselben Gedanken entwickelt nun die folgende Rede 12—20. Nach Erläuterung des Sinnes der vorausgehenden Handlung werden die beiden störenden Momente beleuchtet, allemal mit der feierlichen Einleitungsformel ἀμὴν ἀμήν (16 und 20). Zuerst der Verrath des Judas: „Ein Apostel ist nicht grösser als der, der ihn gesandt hat,“ ist der einleitende Satz, aus dem stillschweigend gefolgert wird: um so mehr hat er die Pflicht, jene demüthige Liebe zu üben. Durch dieses Mittelglied beleuchtet, tritt nun erst recht das Aergerniss hervor, welches darin liegt, dass ein Jünger diese Pflicht nicht blos nicht erfüllt, sondern sogar „die Ferse wider mich erhebt.“ Wie das erste ἀμὴν ἀμήν sich auf Judas bezieht, so bezieht sich das zweite, freilich in einer durch scheinbare Zusammenhangslosigkeit dunklen Rede auf Petrus. Offenbar nämlich steht dieser Satz mit dem V. 16 durch Form und Inhalt in einem symmetrischen Verhältniss, und wie V. 16 einen Obersatz zu dem nachfolgenden Schluss auf Judas bildet, so auch V. 20 einen solchen zu einem nicht ausgeführten Schlusssatz auf Petrus. „Wer aufnimmt wen ich senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat;“ zieht man aus diesem Satz in gleicher Weise einen Schluss wie aus dem Satze V. 16, so kann derselbe nur das Aergerniss aussprechen, welches darin liegt, dass ein Apostel da ist, welcher Jesus nicht aufnimmt (Vgl. V. 8 „Wenn ich dich nicht wasche, so hast du kein Theil an mir“). Dass dieser Schluss nicht ausgeführt ist, hat seinen Grund jedenfalls darin, dass der Verfasser den Petrus nicht geradezu namentlich auf Eine Linie mit Judas setzen wollte.

Nachdem so die doppelte Störung im Vollzug der Liebesgemeinschaft constatirt ist, schreitet die Rede nun weiter zur Ausscheidung dieser Elemente. Der Abschnitt 21—30 scheidet Judas aus, derjenige 31—38 das in Petrus liegende

widerstrebende Element, indem Jesus die bevorstehende Verläugnung offen verkündigt und Petrus zur Demuth verweist.

Damit gruppirt sich also der Inhalt des 13. Cap. in folgendem Schema:

1) Jesus hebt die störenden Elemente hervor:

a) in Handlung:	b) in Rede:
Fusswaschung;	ist ein Sinnbild dienender Liebe;
Störung bei Petrus;	Judas erhebt seine Ferse;
Störung bei Judas.	Petrus nimmt ihn nicht an.

2) Jesus scheidet die störenden Elemente aus:

a) Judas wird entfernt; b) Petrus zurechtgewiesen.

Die nun folgenden drei Reden an die Jünger (14. 15. 16) stellen den Vollzug der geistigen Gemeinschaft Jesu mit dem neu gereinigten Jüngerkreis dar als die Garantie für die Zukunft. Sie bewegen sich um die Gedanken des Scheidens und Wiederkommens; sie suchen die noch fehlende volle Klarheit des Glaubens in den Jüngern zu erwecken, verweisen aber zugleich auf die zukünftige Erleuchtung durch den Paraklet; sie ermahnen zur Liebe: diese Gedanken erscheinen in den manchfaltigsten Wendungen und Bildern. Die drei Reden sind in sich wieder je dreifach abgetheilt, wobei meist gewisse Formeln (*ταῦτα λελάληκα* 14, 25; 15, 11. 17; 16, 1. 25) die Grenzpuncte andeuten. Die erste Rede (Cap. 14), die am Anfang und Schluss (1 und 27) wiederkehrende Mahnung *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* zu Grunde legend, ist ausser dieser Kreisbewegung des Gedankens noch durch die Aufforderung zum Aufbruch (31) als selbständige Rede von der folgenden abgegrenzt. Sie entwickelt folgende Gedanken: a) In dieselbe Verbindung mit dem Vater wie Jesus werden auch die Jünger eintreten durch Jesus, weil er im Vater, und der Vater in ihm ist, so dass sie sogar noch grössere Werke thun werden als Jesus (1—14); b) Jesus wird wieder zu ihnen kommen als Paraklet; unter der Bedingung der Liebe und des Gebotehaltens werden Jesus und der Vater Wohnung bei ihnen machen (15—24); c) der Paraklet wird sie über Alles belehren; darum hinterlässt ihnen Jesus Friede und Beruhigung beim

bevorstehenden Ende (25—31). Die zweite Rede spricht folgende Gedanken aus: a) Jesus und die Jünger stehen in einem organischen Zusammenhang mit einander (1—11); b) daraus folgt das Gebot der Liebe untereinander, derselben, mit welcher Jesus die Jünger geliebt hat (12—17); c) Beruhigung über den Hass der Welt (18–27). Die dritte Rede spricht a) von der Wirksamkeit des Parakleten, b) von der *παροιμία* „um ein Kleines u. s. w.“ c) von der Enthüllung dieser *παροιμία* in dem nackten Gedanken: ich bin ausgegangen vom Vater und in die Welt gekommen. Wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater“ (16, 28). Damit ist dieses geistige Vermächtniss vollzogen: *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* (16, 33). Es ist nun wieder ein Zustand eingetreten wie am Schlusse des vorigen Abschnitts, ein Zustand der Verklärung wie dort von Aussen her, so hier von innen. Dieser Zustand spricht sich in dem Gebete aus, welches den Abschnitt abschliesst, und welches ebenfalls wieder ein dreitheiliges ist, ein Gebet mit Beziehung auf Jesus selbst (17, 1 ff.), auf die Jünger (9 ff.), auf alle Gläubigen (20 ff.). Die Einheit des Vaters und des Sohnes, und durch den letztern aller Gläubigen ist das letzte hohe Ziel, auf welches der Blick ausläuft.

Der folgende Abschnitt erzählt nun die Leidensgeschichte (18. 19). Folgt dieselbe im Allgemeinen dem synoptischen Berichte, so finden sich in ihr doch manche Abweichungen im Einzelnen, und es ist unsere Aufgabe die Gesichtspuncte zu finden, von welchen aus diese Abweichungen herbeigeführt wurden. Sie sind aber, wie es sich bei näherer Betrachtung herausstellt, keine anderen als diejenigen, welche das Evangelium überhaupt beherrschen, nämlich 1) die nirgends bedeutungsvoller hervortretende Dreizahl, 2) die auf Jesus angewandte Paschaidee, 3) die dem Ev. eigenthümliche Auffassung des Judenthums, sowohl ausserhalb als innerhalb des Christenthums.

Schon die Gefangennehmung nimmt dadurch einen vom synoptischen Bericht verschiedenen, eigenthümlichen Charakter

an, dass die Initiative nicht von Judas ausgeht, sondern von Jesus selbst, welcher im Bewusstsein, dass Alles kommt, wie es kommen muss, dem Feinde, der nur als Werkzeug des ewigen Rathschlusses fungirt, entgegengeht; dass somit die Gefangennehmung sich zu einer Selbstoffenbarung Jesu gestaltet, welche die wunderbare Wirkung hervorbringt, dass die Angreifenden rückwärts zur Erde stürzen. Merkwürdig ist auch schon hier die Eigenthümlichkeit, welche durch die ganze Leidensgeschichte consequent durchgeführt wird, dass alle Personen, welche in den Process verwickelt sind, selbst bis ins Unbedeutende der Handlung hinein in dreifacher Kategorie eingetheilt sind. So erscheint zur Gefangennahme 1) Judas, 2) die σπεῖρα, 3) die ὑπηρέται, und, weil bei der Wegführung Judas wegfällt, um ja die Dreizahl nicht zu verlieren, an seiner Stelle der Chiliarch; ja selbst die Werkzeuge, mit denen die Schaar kommt, sind dreifacher Art (μετὰ φανῶν, λαμπάδων, ὅπλων), wobei die Abweichung von den Synoptikern die Absichtlichkeit der Zählung klar macht. Keinen andern Grund hat offenbar die schon mehr auffällig befundene doppelte Gerichtsscene vor Hannas und Kaiphas, als den, eine dreifache Gerichtsscene darzustellen: 1) vor Hannas, 2) vor Kaiphas, 3) vor Pilatus.

Sachlich sind dem Verfasser die beiden ersten so wenig von einander verschieden, dass er sogar bei der Erzählung der Verläugnungen Petri vergisst, dass in der gleichzeitigen Gerichtsversammlung zwischen der ersten und zweiten Verläugnung ein Ortswechsel vor sich gegangen ist (vgl. 18, 18 und 25). Die Dreiheit der Personen ist auch in der Verläugnungsgeschichte nicht übersehen (die Thürhüterin, die Knechte, ein Verwandter des Malchus).

Die wichtigste Gerichtsverhandlung ist diejenige vor Pilatus, weil sie sich zu einer vollständigen, dreifach gesteigerten Selbstoffenbarung Jesu gestaltet, ganz nach Analogie der früheren Offenbarungen, mit den entsprechenden Wirkungen einerseits auf Pilatus, anderseits auf die Volksmenge. Während die immer grössere Herrlichkeit des leidenden Jesus die Menge zu immer grösserem Hasse anflammt, wirkt sie auf Pilatus in

günstiger, ebenfalls in Graden zunehmender Weise; allein an dem Puncte, wo der Gegensatz der Wirkungen den äussersten Grad erreicht hat, zeigt es sich, dass Pilatus Glaube zu klein ist, um der Wucht des Zornes von der andern Seite noch länger widerstehen zu können. Nach der Inempfangnahme Jesu (18, 29—32), wobei der Widerwille des Landpflegers gegen eine Verurtheilung schon deutlich wird, sind es drei Vorgänge innerhalb des Prätoriums und drei ausserhalb desselben (Ausstellungen Jesu), welche deutlich markirt durch die stehenden Formeln *εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον* (33) — *πάλιν ἐξῆλθεν* (38) — *ἐξῆλθεν οὖν* (19, 5) — *καὶ εἰσῆλθεν* (19, 9), als drei charakteristische Stufen zu einander im Verhältniss stehen. Im ersten Verhöre (18, 33—38) offenbart sich Jesus, die jüdische Messiasidee abweisend, als König der Wahrheit. Der Eindruck auf Pilatus, in der Frage „was ist Wahrheit" wiedergegeben, ist nicht ein ironischer, sondern wie in diesem Zusammenhang diese Stelle allein aufgefasst werden kann, eine ernsthafte Aufmerksamkeit auf die Person und Sache Jesu. Dem ersten Verhöre entspricht die erste Ausstellung vor den Juden mit Barabbas zusammen; und die Wirkung hier lautet: „sie schrieen alle: nicht diesen, sondern Barabbas." Hierauf folgt der zweite Vorgang im Innern, die Geisselung, welche vom Evangelium hierher als den ihm passendern Ort versetzt wird. Der Eindruck des Gegeisselten auf Pilatus ist in dem *ἴδε ὁ ἄνθρωπος* ausgesprochen; der Eindruck auf die Juden in der zweiten Ausstellung aber in dem „kreuzige, kreuzige!" (19, 1—8). Endlich folgt das dritte und letzte Verhör, in welchem Jesus sich in seiner himmlischen Machtfülle offenbart (19, 11). Der Eindruck auf Pilatus ist Furcht (12 vgl. 8); es folgt die dritte Ausstellung vor dem Volke mit dem Worte des Pilatus: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν*, zugleich aber auch als Wirkung jene äusserste Erbitterung, welche sich in dem *ἆρον ἆρον* etc. ausspricht. So steht die dreifache Selbstdarstellung mit einer doppelten Reihe von Wirkungen gleicher Zahl in genau übereinstimmender Parallele.

Wie in der letzten Scene zugleich überall die Idee des

Paschalammes, auf Jesus angewandt, durchleuchtet, ist schon manchfach hervorgehoben worden. Ausser der bekannten Veränderung des Datums, wodurch der Tod Jesu nach unserem Evangelium auf den Tag fällt, an welchem das Paschalamm geschlachtet, und an welchem dasselbe nach den Synoptikern von Jesus selbst ebenfalls genossen wurde (14. Nisan), so dass die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu zu einer *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (19, 14) wurde, ist ferner schon von Weisse die Veränderung auch der Stunde der Kreuzigung hervorgehoben worden, welche hier jedenfalls eine spätere als Marc. 15, 25 sein muss, da die letzte Scene vor Pilatus bereits in die „sechste Stunde" (19, 14) fällt. In die Nachmittagstunden fiel eben die Zubereitung des Paschas, wesshalb auch die Zubereitung des wahren Paschas in dieselbe Zeit fallen musste. Ausserdem ist bemerkenswerth der Name des Ortes, worauf diese Zubereitung stattfand, einer der Namen des Evangeliums, die von ihm selbst gebildet sind und immer eine bestimmte Bedeutung haben: das *λιθόστρωτον* (19, 13) ist das *ἀνώγαιον μέγα ἐστρωμένον* der Synoptiker, im entsprechend vergrössertem Massstabe; auf welchem die Zubereitung der synoptischen Paschamahlzeit stattgefunden hat.

In dem Berichte der Kreuzigung ist die Dreizahl wieder überall ersichtlich: nach den Synoptikern die drei Kreuze, die trilinguische Ueberschrift; ferner: drei Personengruppen vor dem Kreuze (die Soldaten, die drei Marien, die Juden), drei Worte am Kreuze. Die Notiz von dem *χιτὼν ἄρραφος* (19, 13) hat dem Geiste des Evangeliums gemäss gewiss eine tiefere Bedeutung, und zwar die eines Winkes für die Zeit, in welcher und für welche der Verfasser schrieb, eines Hinweises auf die *ἐκ τῶν ἄνωθεν* als untrennbare Einheit gegründete Kirche Christi. Die Vierzahl der römischen Soldaten mag in den geographisch-politischen Verhältnissen des römischen Reiches ihren Anhaltspunct finden. Was die drei Worte Jesu betrifft, so sind sie jedenfalls von principieller Bedeutung und fassen die Grundidee des Evangeliums bündig zusammen. Haben wir von Anfang an die Bemerkung gemacht, dass die Personen

des Evangeliums mehr oder weniger nur Personificationen von geistigen Zuständen und religiösen Richtungen sind, so wird von diesem Gesichtspunct aus die Uebergabe der Mutter an den Jünger, den Jesus lieb hat, eine neue principielle Bedeutung gewinnen. Schon C. 2 erschien die Mutter als Repräsentantin des zwar wohlmeinenden, aber noch unverständigen Judenthums; der Jünger aber ist hier der Vertreter derjenigen Richtung im Christenthum, welche den entschiedensten Gegensatz gegen das Judenthum darstellt. Das zweite Wort „ich dürste" führt wieder auf die Paschaidee, indem wir den Schwerpunct nicht sowohl in dem Worte an sich, als in der darauf folgenden Handlung zu suchen haben. Der hier erwähnte „ὕσσωπος," mit welchem das Getränk gereicht wird, ist nämlich nach Ex. 12, 23 das Instrument, mit welchem in das vom Blut des Pascha gefüllte Becken eingetaucht und die Thürpfosten bestrichen werden sollen. Die äussere Aehnlichkeit der Handlung genügte dem Verfasser, mit dieser Handlung an die Paschaidee zu erinnern, und damit die weltversöhnende Wirkung des Todes Christi anzudeuten. So seltsam der Gedanke ist, so sehr entspricht er dem Geiste des Evangeliums. Auch die Erzählung von der Beinbrechung findet ihre offenbare Erklärung in Ex. 12, 46. Das dritte Wort verkündigt, ähnlich dem νενίκηκα (16, 33), den inneren Sieg Jesu, welcher mit der äussern Auflösung in Eins zusammenfällt.

Die Veränderungen, welche der synoptische Bericht vom Begräbniss erfahren hat, sind wieder auf das Bedürfniss der Dreizahl zurückzuführen. Drei Personen übernehmen die nothwendigen Functionen; Pilatus, welcher Erlaubniss ertheilt, Joseph, welcher den Leichnam abnimmt, Nikodemus, als Spender der Arome, eine Dreiheit, die auch sprachlich markirt ist.

Dieselbe Bedeutung hat die Dreiheit endlich im Auferstehungsbericht. Drei Personen sehen das leere Grab: Maria Magdalene kommt bis zum Grabe und kehrt zurück; der eine Jünger kommt an das Grab und schaut hinein; Petrus kommt und geht hinein. Die Erscheinungen vollziehen sich ebenfalls an dreierlei Personen mit immer sich stei-

gernden Wirkungen, eine Thatsache, die einer weitern Ausführung nicht bedarf, und welche die kunstvoll architektonische Gliederung des Ganzen zum consequenten Abschluss führt.

XXII.

Zur Exegese und Kritik des Buches Kohelet,

von

Dr. F. Hitzig.

1. Die Stelle C. 4, 13—16 bildet von jeher ein Kreuz der Ausleger. Es scheint nicht anders, als dass auf bestimmte Personen und ein geschichtliches Ereigniss gezielt werde; aber so wenig gelang es, jene oder letzteres überzeugend nachzuweisen, dass Manche an „freie Fiction dieses Beispiels" denken, oder es sei Alles, was auf historische Deutung zu führen scheine, individuelle Ausmalung. Während nach Urtheil fast sämmlicher Erklärer der Name Kohelet den Salomo bezeichnet, steht die viel spätere, ja die nachexilische Abfassung des Buches ausser Frage; und in diesem Verhältnisse liegt die Möglichkeit, dass nachsalomonische Personen und Thatsachen in Rede stehen; dass der viel jüngere, wirkliche Verfasser einen Gegenstand seiner Erinnerung oder Erfahrung in Aussicht nimmt. Er konnte, indem er unter der Maske Salomo's spricht, anachronistisch aus der Rolle fallen. Das Nähere indess wird seyn, dass er die Zeit innehielt; und dieses Falles würde der Kreis, in welchem er sich umsehn konnte, wir uns umzusehn haben, sehr verengert.

Die Stelle lautet in Uebersetzung wie folgt:

[13] *Besser ein Jüngling, unbemittelt und klug, als ein alter und thörichter König, der sich fürder belehren zu lassen nicht weiss;* [14] *denn aus dem Heim der Entwichenen gieng er zu herrschen hervor; ja in seinem Königreich war er auch geboren arm.* [15] *Ich sah alle Lebendigen, die da wandelten unter der Sonne*

mit dem zweiten Jüngling, welcher treten sollte an seine Statt. [16] *Kein Ende all des Volkes, Aller, an deren Spitze er war; doch die Spätern hatten keine Freude an ihm. Ja auch das ist Nichtigkeit und Haschen nach Wind.*“

Offenbar meint Kohelet: der Jüngling war besser daran oder kam besser zu, sofern seine kümmerlichen Anfänge auf so glänzendes Glück ausliefen, welches aber keinen Bestand hatte u. s. w. Durch die Aussage: *die Spätern* לא ישמחו בו, wird die Behauptung, auch solches Glück und es zu erstreben sey nichtig, motivirt; und sie ist demnach nicht so zu deuten, als hätten sie sich seiner nicht freuen gedurft, etwa weil er tyrannisch regierte, aber also doch König blieb. Man hat vielmehr nach Jes. 9, 16 den Sinn von לֹא יֶחְפְּצוּ בוֹ (vgl. 2 Sam. 15, 26) zu statuiren: ihm huldigten erst Alle, doch die Nachkommenden wandten sich von ihm ab. Die Handlung trifft nothwendig in die Sphäre der Vergangenheit; und es ist gleichgültig, ob man nun übersetze: sie *sollten sich seiner nicht freuen* (vgl. V. 15 b. 2 Kön. 13, 14 — Hi. 10, 15 u. s. w.), oder ob man annehme, der 2. Modus sey stehn geblieben, wie ja häufig nach Abtrennung des Vav rel., für welches auch Ez. 24, 5 גם eintritt. Von grösster Wichtigkeit dagegen für das geschichtliche Verständniss scheint es zu seyn, dass nicht mit der Punctation בית הסורים V. 14 auf בית הָאֲסוּרִים zurückgeführt werde. Ob man „Haus der Fesseln“ (vgl. 7, 26) statt „Haus der Fesselung“ (Jer. 37, 15) im Sprachgebrauch hatte, ist fraglich und bleibe dahingestellt. Gewöhnlich erklärt man: Haus der Gefangenen; allein da würde nicht das Particip, sondern das Hauptwort אָסִיר erwartet, welches auch Richt. 16, 21. 25 als K'tib steht, während 1 Mos. 39, 20 das K'tib durch das folgende אסורים veranlasst ist und billig ein Q'ri gegen sich hat. Es liegt kein Grund vor, warum man nicht, was sich zunächst und allein noch darbietet, הַסּוּרִים lesen sollte. Dieses סוּר, welches kein Substantiv סִיר neben sich hat, steht als Hauptwort und im Plur. auch Jer. 17, 13. 2, 21. Auf die Bedeutung, die dieses intrans. Part. hier haben muss, leitet direct diejenige der Wurzel: die סורים sind *Entfremdete*. Solche, die

unter Zwang oder freiwillig aus dem Volke, aus der Gesellschaft ausgeschieden sind: Leute wie Richt. 11, 3. 1 Sam. 22, 2; und ihr jetziger Aufenthaltsort, vielleicht die Steppe, ist ihr בית. Dass בית *Ort, Stätte* überhaupt, *Bereich* u. s. w. bedeutet (Neh. 2, 3. 2 Sam. 15, 17. — 1 Kön. 18, 32. 1 Macc. 2, 19); dass Jemandes בית seine Heimat, bezw. sein Land seyn kann Hos. 9, 3, 15, wie z. B. ܒܝܬ ܐܬܘܪ gesagt wird, mag hier nur kurz angemerkt werden.

Der Verfasser redet von einheimischen Dingen. Wie „das Land“ schlechthin im A. T. das von den Hebräern bewohnte meint (s. zu Ps. 16, 3 meinen Comm.); wie die Kategorie „alles Fleisch“ Jo. 3, 1 sich nur auf die Volksgenossen des Sprechers erstreckt: so sind hier V. 15 „alle Lebendigen, die unter der Sonne wandelten,“ alle Israeliten. Kohelet kann nicht sagen wollen, das ganze Menschengeschlecht habe sich um den Jüngling geschaart, sondern diess irgend ein bestimmtes Volk, natürlich aber nicht ein fremdes, so dass er gerade das seinige ausschlösse. Der Verfasser dürfte schwerlich vergessen haben, wem er die Rede in den Mund legt; dann aber bleibt, wenn Kohelet ein Sohn Davids ist C. 1, 1, keine Wahl mehr. Dem Salomo giengen zwei Könige voraus, gleichwie Kohelet hier zwei Könige zusammenbringt; er, der Sohn Davids, diesen seinen Vater und den Saul. Der wirkliche Verfasser konnte den David so, wie wenn er den Kohelet nicht näher angienge, vorführen; und Saul musste ihm so erscheinen, wie er ihn charakterisirt. Der Vater Jonatans war zu der Zeit זָקֵן, als David ein עֶלֶם (1 Sam. 17, 56); und weder nahm er Lehre von Samuel an, noch liess er sich seine thörichte Einbildung, David trachte ihm nach Leben und Krone, ausreden. Er rast 1 Sam. 18, 10, handelt thöricht 1 Sam. 28, 7 f., und gesteht auch einmal seine Thorheit ein 26, 21. David andererseits kehrte von der Verbannung, aus dem Exil (1 Sam. 26, 19) zurück, um den Thron Juda's zu besteigen (2 Sam. 2, 1—4); und bald sammelte sich zu ihm ganz Israel 2 Sam. 5, 1. 3: „kein Ende war des Volkes“ vgl. 2 Sam. 24, 9. Die Spätern verwarfen ihn, fielen von ihm ab zu Absalom, und folgten dem

Aufrührer Scheba 2 Sam. 20, 2. Die אחרונים hier sind nicht gerade die Nachkommen, ein ganz neues Geschlecht; vielmehr nur wuchsen Jüngere nach, während auch Manche von den Alten noch lebten. Vielleicht sah schon unser Verf. 2 Sam. 15, 7 vierzig Jahre anstatt der vier; Lectüre der Bücher Samuels scheint nachzuklingen, wenn V. 13 der Jüngling טוֹב heisst wie 1 Sam. 16, 12 (כי זה הוא טוב LXX), und zwar mehr, denn dieser König (vgl. 1 Sam. 15, 28); dessgleichen in רָשׁ V. 14, sofern 1 Sam. 18, 23 David sich selber als אִישׁ רָשׁ וְנִקְלֶה bezeichnet — Die חָכְמָה schliesslich des Mannes, der aus niedrigem Stande sich auf den Thron schwang, ist unbestritten (vgl. auch 1 Sam. 23, 22. 2 Sam. 14, 17).

2. Durch obige Erklärung der vier VV. wird der neuesten Hypothese über Kohelet eine, freilich ohnehin morsche Stütze entzogen. Salomo baute den Tempel, und Herodes baute ihn um; nun wird Salomo's Name Kohelet von Prof. Grätz in Breslau umgeorgelt zur Bezeichnung des Herodes [1]. Ja, Herodes in allem Ernste! Hr. Grätz sieht in dem „weisen" Jüngling ohne eine Andeutung im Texte einen Sohn des alten Königs, nemlich den unbesonnenen Alexander, und lässt V. 14[b] über den alten König ausgesagt seyn, obschon Wechsel des Subjectes durch die Conjunktion גַּם widerrathen wird, welche ein Ueberbieten der Kategorie in a., die nur den Gleichen angehn kann, einleitet; obschon ferner רש mit מסכן V. 13 synonym ist, Hr. Grätz auch beide Wörter durch dasselbe *unglücklich* — unglücklich übersetzt. Vers 16, meint er, sey nicht zu verstehen und scheine geschädigt. Das Prädicat טוב endlich (V. 13) wird mit Aussprache יֻצָּא V. 14 durch die Hoffnung begründet, dass der Jüngling aus dem Gefängniss (?) herauskommen werde. Zu der Zeit, als derselbe darin war, scheine der Verfasser Kohelet geschrieben zu haben. Also noch bei Lebzeiten des Herodes, der überall seine Aufpasser und Spione hatte; und daher die Räthselhaftigkeit des Buches: sein Verf.

1) Kohelet קהלת oder der Salomonische Prediger, übersetzt und kritisch erläutert von Dr. H. Grätz, Professor an der Breslauer Universität. Nebst Anhang u. s. w. Leipzig und Heidelberg. 1871.

wollte diesen König geisseln, durfte aber nicht mit der Sprache herausrücken u. s. w. (S. 17). Ueber ein Hinderniss, wie wenn Kohelet-Herodes sich selber als einen unbelehrbaren Thoren vorgeführt haben sollte, setzt Hr. Grätz dergestalt leicht hinweg; aber sicherlich ist diejenige Auffassung im Vortheil, kraft deren Kohelet-Salomo von einem andern König redet.

Der Name Kohelet hat längst seine befriedigende Erklärung gefunden; und ich finde mich nicht bemüssigt, dieselbe nochmals einem Manne gegenüber zu vertheidigen, welcher meistens nur schnöde ablehnt anstatt zu widerlegen; welchem sein rabbinisches Wissen das Verständniss des A. Test. ins Gegentheil verkehrt; und dessen leidenschaftliches Eifern den exegetischen Blick nur trüben und beirren konnte. Aber verzeihlich ist die Neugier, wie Hr. Grätz es fertig gebracht haben werde, den Namen Kohelet dem Herodes anzuheften. Ohne eine Deutung des Wortes auch nur zu versuchen; sagt er S 17: „am Ende war es vielleicht nur ein Spitzname.“ Vielleicht? vielleicht auch nicht; und was war es denn zu Anfang und in der Mitte? Auch der Spitzname sollte einen Sinn haben, der Sinn eine Beziehung auf Herodes, und Beides müsste nachgewiesen werden. „Ein Theil des Buches,“ sagt Hr. Grätz S. 17 „erweist sich als eine Satyre gegen einen tiefverhassten König des Landes und gegen seine Creaturen.“ Aber wie kommt der Verfasser Kohelets dazu, ein Buch, in welchem er seine eigenen Lehren vorträgt, diesem Könige, dem er feind ist, beizulegen? Wo bot das Leben des Herodes einen Anhaltspunct, von seiner Weisheit, seinem Streben nach Weisheit so viel Aufhebens zu machen, als wenn er ein hervorragender Bekenner einer der vier jüdischen Philosophieen, wie Josephus sich ausdrückt, gewesen wäre? Nemlich seine Bauthätigkeit und die חָכְמָה werden C. 2, 3 f. 9 auseinandergehalten; auch seine Politik und Kriegskunde sind hier nirgends unter חכמה verstanden, sondern nicht nur C. 12, 9, sondern auch C. 7, 23. 1, 13. 16 ganz Anderes. Warum spielt die Satyre nirgends auf den Halbjuden (Joseph. Arch. XIV, 15, 2) an? Hrn. Grätz zu hören, nennt sie den König C. 10, 16 einen

Sklaven; allein נַעַר bedeutet niemals *Sklave*, und Herodes war keiner. Zu Anfang, in der Mitte und gegen Schluss des Buches wird geflissentlich Kohelet als der Sprecher angegeben (C. 1, 2. 7, 27. 12, 8); im Munde des Herodes würde die Rede oft als unpassend und widersinnig erscheinen, so dass immer wieder statt des Herodes und den Spiess gegen ihn kehrend der wirkliche Verf. das Wort ergriffen haben muss. Die „Zusammenhangslosigkeit“ des Buches, welche Hr. Grätz behauptet S. 18, hat er dergestalt selber durch seine Hypothese vom Kohelet-Herodes erst geschaffen, oder wenigstens zum Uebermasse gesteigert. Das Buch scheint Hrn. Grätz planmässig mit einer gewissen Unordnung angelegt zu seyn: das ist nicht viel besser, als sagte er, es sey da Methode im Wahnsinn, oder Wahnsinn in der Methode.

3. Dass mit Unversehrtheit des Textes die Hypothese, Kohelet sei Herodes, sich nicht verträgt, konnten wir schon bei der Stelle 4, 16 merken, an welcher Hr. Grätz mäkeln musste; ihr widerspricht aber sogleich des Buches erster Vers, dessen Angabe, Kohelet sey Sohn Davids. Allein C. 1, 1 ist Ueberschrift; und so pocht Hr. Grätz darauf, dass im Texte nichts davon vorkomme: was auch gar nicht nöthig ist, nachdem es C. 1, 1 gesagt worden. In der That könnte dieser erste Vers von einem Diaskeuasten übergeschrieben und also unecht seyn; das im Allgemeinen Mögliche aber erklärt ein Machtspruch des Hrn. Grätz sofort für Wirklichkeit S. 16: „es ist die Combination der letzten Kanon-Sammler: Ein König in Jerusalem (C. 1, 12), der nach Weisheit forschte, könnte doch nur Salomo gewesen seyn.“ Woher weiss der Mann das? Wir sehen nur, dass ihm diese Aufschrift quer im Wege liegt, sehn aber keinen Grund, sie zu verdächtigen. Hr. Grätz hätte sich auf Ausmerzung des Wortes בֶּן־דָּוִד beschränken gekonnt; in Wahrheit aber ist der ganze Vers, wie er dasteht, nicht zu entbehren. Der Fall ist nicht der gleiche wie be einem dramatisch angelegten oder lyrischen Gedichte; Vers 2 hebt auch nicht erzählend an wie Rut, Jonas, Ezechiel, Haggai und Sacharja, sondern geht lehrend alsbald *in mediam rem*,

wie hinter der Ueberschrift gemeinhin die Propheten. Vers 1 hinweggedacht, würde der Verfasser, nachdem er Kohelet V. 2 schlechthin erwähnt hat, die nähere Bezeichnung zuerst V. 12 bringen, d. h. sie zu lange hinausschieben. Und mag Kohelet seyn wer nur immer, so war diese symbolische Benennung jedenfalls ungebräuchlich und dem gemeinen Bewusstseyn fremd, der Verf. demnach den Lesern von V. 2 ff. einen Fingerzeig schuldig, auf wen sie den Namen zu beziehn und wie seinen Sinn sie zu deuten hätten.

Wer A sagte, muss ferner B sagen, so lautet das Gesetz auch der Sünde; hat dem Kohelet Hr. Grätz die Kopfbedeckung weggenommen, so entzieht er ihm nun auch das Fussgestell. Indem der Verf. des Buches C. 12, 9 von Kohelet sich unterscheidet, kann er Letzterem, wenn Kohelet Herodes ist, nicht ein Zeugniss ausstellen, wie es dem Salomo gebühren würde. Unserem Kritiker steht das aber im voraus fest, dass Kohelet den Herodes andeutet; also kann C. 12, 9 nicht vom späten Verf. herrühren, sondern ist nebst allem Folgenden, nicht nur den VV. 10. 11, Zusatz eines noch Spätern, Jemandes, der irrthümlich Kohelet für Salomo hielt wie C. 1, 1. Dieses *Procedere* ist nun freilich nicht so arg, wie wenn Manche den Prolog und Epilog des Buches Hiob wegschnitten, aber ebenso wenig gerechtfertigt. Hr. Grätz sagt S. 47: „dieses Nachwort, nemlich V. 9 – 14, sticht im Wortbau und Gedankengang so sehr vom Ganzen ab, dass u. s. w." Streng genommen ist das nicht ganz wahr, und wiefern doch, erklärt es sich aus dem Umstande, dass der wirkliche Verf. jetzt nicht mehr den Kohelet reden lässt, sondern in eigenem Namen und über Kohelet sich ausspricht. Hr. Grätz verwirft statt nur die VV. 9. 10 lieber gleich das Ganze, obgleich es in drei nur lose unter sich verbundene Gruppen zerfällt, so dass nicht nothwendig eine auch die andere in die Unechtheit mit hinabreisst. Wollte man aber gegen die Echtheit gerade mit dem Mangel an Zusammenhang argumentiren: so erklärt sich die Thatsache genügend vielmehr aus der Schwierigkeit des Landens, aus dem Suchen nach einem passenden Schlusse. Das

Hohe Lied weist C. 8, 8—10, VV. 11. 12., VV. 13. 14 ganz die gleiche Erscheinung auf. Endlich geben namentlich die zwei letzten VV. in Gedanken und Ausdruck den Verf. des ganzen Buches zu erkennen. „Fürchte Gott!" mahnt er auch C. 5, 6; vom שֹׁמֵר מִצְוָה war schon C. 8, 5. die Rede; und von Gotte wird יביא במשפט auch C. 11, 9 behauptet. Ausserdem fanden wir הִזָּהֵר (V. 12) bereits C. 3, 13 vor, ebendort V. 16 ein אֵין קֵץ; und תקן steht ausser V. 9 im A. T. bloss Koh. 7, 13. 1, 15 noch zu entdecken. יוֹתֵר schliesslich C. 12, 9. 12 findet sich mit leiser Abwandlung des Grundbegriffes fast nur im Kohelet.

Die Krone setzt seiner Kritik Hr. Grätz dadurch auf, dass er sich die Meinung des Nachman Krochmal aneignet (S. 47 ff.), welcher zufolge die drei — vielmehr vier — letzten Verse nicht nur das Buch Kohelet schliessen, sondern die Sammler des Kanons mit ihnen die dritte Abtheilung der heiligen Schrift, die Sammlung der Ketubim geschlossen haben. Der Midrasch, welchen N. K. anführt, klügelt mit echt rabbinischem Aberwitz aus יתר מהמה V. 12 das Wort מהומה heraus: man solle sich vor מהומה *Verwirrung* hüten, indem Jeder, der mehr als die 24 Bücher (יתר מהמה) ins Haus bringt, Verwirrung in dasselbe bringe. Daraus lernen wir, sagt N. K., und Hr. Grätz pflichtet ihm bei, dass zu jener Zeit Kohelet das letzte Buch im Kanon der Ketubim war. Nur Schade, dass ויתר hier zu fassen seyn wird wie V. 9 (*und übrig ist*, *dass* ff. = übrigens), also zu übersetzen: *und übrig ist: aus jenen*, nemlich den Worten der Wahrheit V. 10, *belehre dich;* nicht: *aus diesen* (מאלה), was auf die Worte der Weisen V. 11 bezogen werden müsste. Kohelet schliesst nicht einmal die fünf Megillot: eine Particularsammlung, welche vor Daniel u. s. w. im Kanon existirte; und es mangelt jegliche Spur, dass im nationalen Kanon Kohelet irgend einmal einen andern Platz, als den gegenwärtigen, eingenommen hätte, z. B. den letzten. Schon Matth. 23, 35 scheint letztes Buch des A. T. die Chronik zu seyn. Und hat, wie glaublich, Jesus die dortigen Worte in der That gesprochen, so trifft der Schluss des Kanons vor das Jahr 36 unserer Zeitrechnung.

4. Mit diesem Termin bleibt die Möglichkeit bestehn, dass das Buch Kohelet zur Zeit des Herodes verfasst, dass es nach seinem Tode erst redigirt wurde und doch noch in den Kanon hereinkam vor Thorschluss. Die Möglichkeit und nur diese; wünschenswerth aber ist es darum, ein genaueres Datum zu gewinnen. In einem Anhange: der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss, bemüht sich Hr. *Grätz* zu erhärten, dass der Hagiographen-Kanon nach einer ersten Abmachung um das Jahr 65 mit unbedingter Aufnahme des Kohelet um 90 endgültig geschlossen, und hundert Jahre später die damalige Erklärung bestätigt worden sey. Kohelet habe, heisst es S. 47, einige Generationen hindurch zwischen kanonischer Anerkennung und Nichtanerkennung geschwankt; es habe sich (S. 162) um die Frage gehandelt, ob Kohelet die Hände verunreinige, d. h. ein כתב קדש sey, und von der Synode zu Jamnia wie nachgehends von R. Jehuda dem Patriarchen sey dieselbe auch für das Hohe Lied bejaht worden. Indess, verhalte sich das alles wie es wolle, wenn Hr. Grätz glaubt, daraus für sein spätes Zeitalter des Kohelet Capital schlagen zu können, so befindet er sich in einem schweren Irrthum. Wenn es für die Einverleibung in den Kanon auf die Heiligkeit ankam, dann konnte Kohelet seit Jahrhunderten schon vorhanden seyn, und wurde dennoch nicht aufgenommen wegen seines bedenklichen Inhaltes. Es herrschte ja auch wegen des Hohenliedes in Jamnia noch Meinungsverschiedenheit (S. 163), ohne dass Hr. Grätz selbst das hohe Alterthum desselben bestreitet. Offenbar ist Hrn. Grätz Aufnahme in den Kanon und Heiligsprechung identisch. Aber wenn die Heiligkeit bei Feststellung des Kanons leitendes Princip gewesen wäre, so konnten Hohes Lied und Kohelet gar nicht hineinkommen; ihr Ausschluss war keine Frage, oder diese würde schnell erledigt worden seyn. Hingegen, als die beiden Bücher einmal im Kanon waren und eben, weil sie darin waren, entbrannte später Streit über die Frage, ob sie mit Fug sich darin befänden, d. h. ob sie als heilige Schriften gelten könnten. Der Verf. ist mit dem Stande der Forschung, von dem er ein Zerrbild entwirft, offenbar nicht recht vertraut,

und zieht darum eines Theils mit unsern Orthodoxen an Einem Strange; indem er aber andererseits zwischen Alt- und Neuhebräisch, Leben und Scheinleben nicht gehörig unterscheidet, wird es ihm möglich, ein kanonisches Buch des A. Test. bis zur Zeit von Christi Geburt herabzudrücken. Wir wissen: Jesu und der Apostel Muttersprache war das Aramäische, welches seit den Tagen der syrischen Oberherrschaft immer weiter um sich gegriffen und den Hebraismus verdrängt hatte. Vom Althebräischen läuft zur Mischna keine lebendige, stetige Ueberlieferung; diese wird vielmehr durchkreuzt und unterbunden durch den Aramaismus, welcher sich dem Neuhebräischen vorlegt. Auf Grund nun aber der Beobachtung, dass alle althebräischen Bücher im Kanon beisammen, und nur hebräische, nicht etwa auch griechische darin enthalten sind, wobei die Thatsache aramäischer Einsatzstücke nichts bedeutet, ist es längst eine ausgemachte Sache, dass der Kanon des A. Test., der auch das Hohe Lied, Kohelet, Esther umfasst, nach dem Willen der Sammler nicht eine *regula veritatis* seyn sollte, sondern die Vereinigung aller Nationalschriften. Annehmen aber, dass diess alle seyen, an einen Abschluss denken konnte man füglich erst dann, als Niemand mehr in hebräischer Sprache Schrift stellte, sondern nur aramäisch oder griechisch. Diess war der Fall, als die Sprache ausstarb; ausgestorben aber ist sie im Laufe des letzten vorchristlichen Jahrhunderts. Die noch hebräisch verfassten Bücher Sirach und 1 Macc. giengen im Grundtexte durch ihre Uebersetzung verloren, bevor der Ketubim-kanon abgeschlossen wurde, und waren daher nicht aufnahmefähig. Kohelet, älter als beide, war in die Partialsammlung der Megillot schon vorher aufgenommen und steht nicht ohne Grund hinter den Klagliedern nnd vor Esther.

XXIII.

Theodor Keim's galiläischer Frühling,

beleuchtet

von

A. Hilgenfeld.

Von Theodor Keim's „Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt“ konnte der erste Band mit der Ueberschrift: „der Rüsttag“ (Zürich 1867) noch berücksichtigt werden in meiner Abhandlung: „das Matthäus-Evangelium, auf's Neue untersucht“ (in dieser Zeitschrift 1867. IV. S. 369 f.). Bei aller Anerkennung der Gründlichkeit Keim's konnte ich doch zwei Hauptmängel nicht verschweigen, nämlich: das Fehlen einer gehörigen Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile des Matthäus-Evangelium und einer richtigen Bestimmung des Verhältnisses Jesu zu dem Essenismus (S. 388 Anm.). Gegenwärtig liegt eine weitere Abtheilung des Keim'schen Werks vor: II. das galiläische Lehrjahr, 1. der galiläische Frühling (Zürich 1871). Die glücklichen galiläischen Erstlingszeiten will Keim nun einmal trennen von den galiläischen Stürmen, obwohl er selbst gestehen muss, dass die Evangelien in der Form solche Unterscheidung gar nicht kennen. Was er nun als den galiläischen Frühling zusammenfasst, ist der Inhalt von Matth. 4, 12—10, 42 oder der Abschnitt von der Bergrede bis zur Aussendungsrede, wobei jedoch voraus zu bemerken ist, dass wir in derselben nur bis V. 15 einschliesslich geführt werden.

Schon in seinem ersten Bande, welchen ich gleich bei seinem Erscheinen berücksichtigen konnte, will Keim (II, 1. S. 114) Data genug gegen mich gegeben haben, dessen Kritik nur subjectiv sei. Da ich nun aus einer bloss subjectiven Kritik so gern herauskommen möchte, kann ich nicht umhin von Keim's neuester Darlegung objectiver Kritik, zumal da sie

im schönen Frühlingsgewande auftritt, nähere Kenntniss zu nehmen.

Matth. 4, 12—17 lesen wir nicht bloss die Rückkehr Jesu nach Galiläa und den Beginn seiner öffentlichen Verkündigung, sondern auch seine Uebersiedlung von Nazaret nach Kapernaum (V. 13). Ein fester Wohnsitz, welchen Jesus in Kapernaum genommen haben soll, stimmt nun wohl gut zu Kapernaum als der „eigenen Stadt" Jesu (9, 1) und zu seinem Hause daselbst (9, 10. 28. 13, 1. 36). Aber warum geht Jesus, wenn er doch in Kapernaum wohnhaft war, als er in diese Stadt kommt (8, 14), nicht in sein Wohnhaus daselbst, sondern in das Haus des Petrus? Wie kann er vollends, wenn er sich in Kapernaum niedergelassen hatte, von der Obdachlosigkeit des Menschensohns reden, welcher nicht habe, wohin er sein Haupt lege (8. 20)? Da meine ich in dem festen Wohnsitze Jesu den Bearbeiter, in seiner Obdachlosigkeit die Grundschrift zu erkennen.

Keim (S. 114) kann es zwar nicht leugnen, dass die Bibelstelle V. 14—16 von dem Bearbeiter hinzugefügt ist, will aber V. 13 für die Grundschrift festhalten. „Das Spätere schliesst natürlich das Frühere und Erste doch nicht aus, und die stete Rückkehr nach Kaphernahum in allen Evangelien und das herbste Wehe gerad über Kaphernahum (Mt. 11, 23), sogar ein klares Wort bei Matthäus (17, 24 f.) über die Steuerpflichtigkeit Jesu in dieser „seiner" Stadt beweis't schlagend für die frühere feste Ansiedlung." Das Spätere schliesst das Frühere und Erste nicht aus? Da soll Jesus am Ende sein Wohnhaus in Kapernaum eine Zeitlang aufgegeben haben, um so, wie Mt. 8, 14. 20, handeln und reden zu können. Dass Jesus in und bei Kapernaum am häufigsten aufgetreten ist, bezweifelt ja niemand. Hier finden ihn auch die Eintreiber der Tempelsteuer, indem sie an Petrus die bekannte Frage richten. Daraus, dass man gerade in Kapernaum die Frage über die Tempelsteuerzahlung Jesu aufwirft, folgt noch lange nicht, dass er hier wohnhaft war. Ist doch auch Mt. 17, 25 nur von dem Hause des Petrus daselbst die Rede. Gerade hier finde

ich also gar keine Veranlassung, von meiner nur subjectiven Kritik zu reden. Der feste Wohnsitz Jesu in Kapernaum stimmt nun einmal nicht zu dem Kerne des Evangelium, welches Jesum in prophetischer Obdachlosigkeit darstellt.

Mt. 4, 18—22 will Keim (S. 213) die Berufung der zwei Fischerpaare lediglich von dem Schriftsteller gerade so zusammengerückt sein lassen, wie etwa zwei Sabbatheilungen Jesu.

Besondere Beachtung verdient Keim's Auffassung der Bergrede Mt. C. 5—7. Die Einleitung der Bergrede als einer Rede vor allem Volke Mt. 4, 23—25 kann auch Keim (S. 14 f.) nur als Zuthat des Ueberarbeiters ansehen, welcher eben hier die feierliche Versammlung von ganz Israel zusammenbringt, um Jesum die entscheidende Antrittspredigt halten zu lassen. Derselbe verkennt auch nicht, dass die Bergrede ihrem Inhalte nach nicht eine Rede für das Volk, wie der Evangelist sie darstellt, sondern eine Rede für die Jünger ist (S. 16 f.). Das soll heissen: nach ihrem Hauptinhalte. Denn Keim (S. 23 f.) will ja aus der Bergrede doch noch eine anfängliche Volksrede herausschälen. Ich meinerseits habe die Bergrede, abgesehen von einigen Zuthaten (5, 10—12. 18. 19. 6, 14. 15. 7, 6. 15—23), als ein geschlossenes Ganzes aufgefasst, nur nicht als eine Rede für das Volk, sondern für den Jüngerkreis. Keim lös't dieselbe in drei verschiedene Bestandtheile auf.

Die eigentliche Bergpredigt, welche an den Jüngerkreis gerichtet sei, beschränkt Keim (S. 230 f.) auf Mt. C. 5. Der eigentliche Kern der matthäischen Bergrede, die Segnung und der Aufruf an die Jünger und die ganze Auseinandersetzung Jesu über sein Verhältniss zu Gesetz und Propheten oder C. 5 sei ein zusammenhängendes, auch für die Erstlingszeit der Jüngerunterweisungen recht angemessenes Ganzes, die Bewillkommnung der Jüngerschaar.

Also erstlich die Segnung besteht in den Seligpreisungen Mt. 5, 3—12. Die überlieferte Neunzahl derselben kann auch Keim als solche nicht festhalten. Anstatt nun aber mit mir

die beiden letzten Seligpreisungen, welche sich schon auf Verfolgungen der Jünger beziehen, von welchen die vorletzte ganz die Verheissung V. 3 wiederholt, als Zusatz zu einer ursprünglichen Siebenzahl zu betrachten, bringt Keim, indem er nur V. 11. 12 als reine Anwendung fasst, eine Achtzahl von Seligpreisungen heraus, nämlich eine Vierzahl von Tugenden des Schmerzes (V. 3—6) und eine Vierzahl von Tugenden der frischen, fröhlichen, schaffenden That (V. 7—10). Die erste Tugend des Schmerzes soll ausgedrückt sein durch *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* V. 3, d. h. durch die sich im Geiste arm Fühlenden, Wissenden. Ich finde hier nur ein Armsein, was vollkommen ausreicht und zu den Leidtragenden der zweiten (nach Keim dritten) Seligpreisung (V 4) wohl stimmt, aber hinterher durch den Zusatz *τῷ πνεύματι* innerlich gewandt ward. Die *πραεῖς* V. 5 bringt Keim nur dadurch in die Kategorie der Schmerzenstugend, dass er hier, trotz Mt. 11, 29, nicht die Sanftmüthigen, sondern vielmehr nach Ps 37, 11 LXX die Harrenden verstehen will. Bei der zweiten Vierzahl soll die Herzensreinheit (V. 8) eine Tugend der That sein. Die Verfolgung wegen der Gerechtigkeit (V. 10) kann Keim nur dadurch unter die Tugenden der That bringen, dass er sie auf Tapferkeit umdeutet (S. 240). Da wird sich doch die ursprüngliche Siebenzahl empfehlen. — Die Anrede an die Jünger Mt. 5, 13—16 will Keim für den zweiten Theil der Bergpredigt halten, welcher das Berufsfeld der neuen Jüngerschaft zeige. Ich finde hier nur den Eingang der Rede selbst. — Der dritte und wichtigste Theil der Rede soll Mt. 5, 17—48 sein, wo die geistigen Ordnungen des Himmelreichs gezeigt werden. Damit man nicht meine, dass er andre Ordnungen des Himmelreichs lehren werde, als Gesetz und Propheten, protestire Jesus vor den Schülern gegen die Meinung, dass er Gesetz aufheben wolle oder Propheten. Mt. 5, 17: „Meinet nicht, dass ich kam aufzulösen das Gesetz oder die Propheten: ich kam nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen." Wenn dann 5, 18. 19 die Versicherung folgt, dass nicht ein Iota oder ein Häkchen vorübergehen wird von dem Gesetze, bis dass Alles

geschehen ist, und dass, wer da auflös't eines von diesen geringsten Geboten und so die Menschen lehrt, Kleinster heissen wird im Himmelreiche, wer es aber thut und lehrt, gross heissen wird im Himmelreiche: so erhalten wir die äusserste Bekräftigung der Nicht-Auflösung des Gesetzes mit Rücksicht auf antinomistische Erscheinungen. Gewiss nicht, wie Keim will, auf Pharisäer, welchen Mt. 23, 3. 4. 23 das Lehren, aber Nicht-Thun des Gesetzes nachsagt. Denn Lehren und Thun werden Mt. 5, 18. 19 gar nicht getrennt; nicht einem Lehren, aber Nicht-Thun, sondern einer lehrhaften Verwerfung wird das Thun und Lehren des Gesetzes gegenübergestellt. Die Worte gehen vielmehr auf paulinische Gesetzesstürmerei, wenn Keim auch einwendet, dass das fanatische Judenchristenthum dem Paulus nicht nur Umstossung des Kleinen im Gesetze, sondern des ganzen Gesetzes vorwarf. Wenn schon die Umstossung der kleinsten Gebote des Gesetzes so ernst gerügt wird, so muss die Umstossung des ganzen Gesetzes ja vollends als verwerflich erscheinen. Kann Jesus diese Worte, welche nur auf Pauliner bezogen werden können, nun einmal nicht gesprochen haben, so haben dieselben auch in diesem Zusammenhange keinen Platz. Nicht die Nicht-Aufhebung, sondern die Erfüllung des Gesetzes wird begründet 5, 20 durch λέγω γὰρ ὑμῖν κτλ. Die Gesetzesreligion bedarf eben desshalb noch der Erfüllung, weil die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, dieser Hüter, nicht Zerstörer der Gesetzesreligion, keineswegs genügt zum Eingehen in das Himmelreich. Die Opposition gegen die Pharisäer will Keim (S. 246) sich nun in zwei wohlgeordneten Schlachtreihen entwickeln lassen. Zuerst handle Jesus von ihrer Lehre und Auslegung des Gesetzes oder von ihrer Theorie (5, 21—48), „sodann, wenn wir die spätere Rede C. 6 gleich hinzunehmen," von ihren beliebtesten religiösen Thätigkeiten und Uebungen in frommen Werken oder von ihrer Praxis" (6, 1—18). Dass Keim Mt. 5, 21—48 auf die Theorie der Pharisäer bezieht, hängt damit zusammen, dass er das ἐρρήθη τοῖς ἀρχαίος, worauf ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν folgt, trotz der augenscheinlichen Analogie von τοῖς ἀρχαίοις und ὑμῖν, über-

setzen will: „es ward gesagt von den Alten", d. h. von den Gesetzeslehrern seit Esra. Aber auch so sind es immer Gesetzesstellen, wovon die Erörterung ausgeht, und Keim selbst kann die Beziehung der Antithesen auf die zweite Tafel des Dekalogs nicht verkennen [1]). Wie stimmt es dazu, dass Jesus hier in drei Gesetzen die Nächstensünden, in drei die Menschenliebe beschrieben haben soll? Ich meine, an der zweiten Tafel des Dekalogs, den Gesetzen der probitas, entwickelt Jesus das Verhältniss seiner neuen Lehre zu der Gesetzesreligion in ihrer schriftgelehrten Fassung. Eben desshalb kann die Rede hier auch noch nicht zu Ende sein. An die eigentliche Gesetzeslehre schliesst sich sehr natürlich die religiöse Sitte an, wie sie Mt. 6, 1—8 in Almosen, Gebet und Fasten dargelegt wird.

Keim hat uns zwar (S. 246) noch eine zweite wohlgegliederte Schlachtreihe gegen die Pharisäer in Aussicht gestellt, nach der Bekämpfung ihrer Theorie die Bestreitung ihrer Praxis. Dennoch nennt er es (S. 268 f.) „fast mehr als deutlich," dass Jesus die neuen drei Antithesen Mt. 6, 1—18 nicht zu gleicher Zeit stellte mit den sechs vorigen. Was er uns anstatt „subjectiver Kritik" bietet, kann man aus folgender Begründung dieser Behauptung erkennen: „Die Gegner führen einen andern Namen, statt Satz und Gegensatz erscheint kräftiger der Gegensatz, rein umstossend, dann aufbauend, statt der Lehre die Handlung, statt der schneidenden, ruhig verstandesscharfen, vielumfassenden Kürze eine kunstvolle Feierlichkeit des Refrains, eine bewegtere, gereiztere Stimmung und ein unerschöpfliches Spiel vernichtender Ironie." Soll doch auch die Gerechtigkeit Mt. 6, 1 eine ganz andre sein als 5, 20, was ganz über meine Subjectivität hinausgeht, zumal wenn ich Mt. 23, 5 vergleiche. Nicht darüber hat man sich zu wundern, „dass die Selbständigkeit von Mt. 6, 1 f. nicht früher anerkannt ward," sondern

1) Keim (S. 249) will zwar nicht mit mir nur 5 Antithesen annehmen, sondern zählt deren 6, aber doch mit dem Zugeständniss, dass V. 31. 32 (über die Ehescheidung) nur als Zusatz und blosse Anwendung erscheine.

darüber, dass der Versuch überhaupt nur gemacht werden konnte, Mt. 6, 1—18 von dem strengen Zusammenhange mit dem Vorhergehenden loszureissen. Keim kann es selbst nicht leugnen, dass dieser Angriff in die Erstlingszeit sowie in das Gebiet der Schülerreden falle. Wesshalb sollen wir hier nur ein zweites Stück von Reden Jesu annehmen?

Nun aber, meint Keim, sind wir mit der Jüngerrede gewiss zu Ende. Der Zusammenhang, welchen man „zur Noth" herausbringen könnte, „ist doch steif und gewaltsam von 6, 19 an" (S. 234). Da muss die wirkliche Antrittsrede Jesu vor dem Volke in der Blüthenzeit des galiläischen Lenzes beginnen. Fragt man nach den objectiven Gründen, so antwortet Keim (S. 24): „Mt. 6, 19—34 passt nicht für die Jünger oder Schüler überhaupt, welche vom Irdischen sich mehr oder weniger schon losgerissen (vgl. Mt. 19, 27). Ausserdem s. 7, 5. 9. 11. 12. 24. 26." Nach diesem Grundsatze darf man keine Christengemeinde mehr zur Weltverleugnung ermahnen, da Christen die Welt schon „mehr oder weniger" verleugnet haben müssen. Selbst der frische Jüngerkreis soll über jene Ermahnung schon hinaus sein! Mit meiner subjectiven Kritik bringe ich hier den ganz natürlichen Fortschritt heraus, dass man jene höhere Gerechtigkeit (5, 20), welche im Verhältniss zur Gesetzeslehre wie zur religiösen Sitte des Judenthums bereits dargelegt worden ist, nicht durch Sorge um irdisches Gut und irdische Nothdurft aus dem Auge verlieren soll. Ich kann es nicht mitmachen, wenn Keim seine Volksrede gar noch mit einem eigenen Eingange Mt. 7, 1—5. 12 ausstattet, dann erst 6, 19—34 als den eigentlichen Kern folgen, endlich 7, 24—27 den Schluss bilden lässt. Ich finde auch hier, abgesehen von einigen Zusätzen, wie Mt. 7, 15—23, worüber Keim sich gar nicht ausspricht, den Grundgedanken der Bergrede, die Darlegung der höhern Gerechtigkeit, welche Jesus seinem Jüngerkeise vortrug. In den Volkshaufen, welche sich über die Lehre Jesu entsetzen (7, 28. 29), braucht man nicht die Spur einer angeflickten Volkspredigt zu sehen, sondern kann hier ganz einfach denselben Bearbeiter bemerken, wel-

cher 4, 23—25 die grosse Volksmenge um Jesum versammelt hat.

Denselben Bearbeiter kann man noch Mt. 8, 1 wahrnehmen, wo die grosse Volksmenge Jesu vom Berge herab nachfolgt, wogegen die Heilung des Aussätzigen Mt. 8, 2—4, welche Jesus noch geheim gehalten wissen will, von solchem Gefolge gar nichts weiss. Wir kommen hier zu den Wundern Jesu, deren Zehnzahl Keim hervorhebt: 1) Mt. 8, 2—4 die Heilung des Aussätzigen 2) Mt. 8, 5-13 die Heilung des Hauptmannssohns in Kapernaum, 3) Mt. 8, 14—16 die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und der Kranken zu Kapernaum, 4) Mt. 8, 23-27 die Stillung des Sturmes, 5) Mt. 8, 28—34 die Teufelaustreibung bei den Gadarenern, 6) Mt. 9, 1—8 die Heilung des Gichtbrüchigen, 7) 8) Mt. 8, 18—31 die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung des Mägdleins, 9) Mt. 9, 27—31 die Heilung von zwei Blinden, 10) Mt. 9, 32—34 die Heilung eines stummen Besessenen. Diese Zehnzahl wird jedoch durch andre Erzählungen (Mt. 8, 18—22. 9, 9—17) unterbrochen, so dass sie recht gut als rein zufällig gelten kann und die Kritik in keiner Weise bindet. An sich steht gar nichts im Wege, wenn Keim (S. 163) sich hier wieder Umstellungen erlaubt und (S. 131) die beiden letzten Wunder Mt. 9, 27—34 dem Bearbeiter zuweis't. Würde er nur auch Andern ähnliche Freiheit gestatten! Die Heilung des Aussätzigen, welche Matthäus voranstellt, macht doch wahrhaftig den Eindruck einer allerersten Wunderthat Jesu. Derselbe will die Heilung ja noch geheim gehalten wissen, seine Wunderthat noch der Offentlichkeit entziehen. Keim (S. 169 f.) wird hier dem Matthäus untreu, indem er mit Marc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—14 diese Wunderheilung denen zu Kapernaum nachstellt. Und während er selbst die beiden letzten Wunderheilungen der Grundschrift abspricht, hat er es an mir seit Jahren sehr ernstlich gerügt, dass ich die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum dem Evangelisten als Bearbeiter zuweise. Keim (S. 179 f.) will sich diese Erzählung in der Grundschrift immer noch nicht nehmen lassen. Und doch ist es augenfällig, dass

der Hauptmann hier bereits mehr voraussetzt, als die bescheidenen Anfänge der Wunderthätigkeit Jesu, zwischen welchen diese Erzählung mitten inne steht (8, 2—4. 14—17). Doch wird dieses grosse Wunder einer Heilung aus der Ferne in dem Folgenden ganz verleugnet, da das Aufsehen, welches Jesus in Kapernaum macht, vielmehr durch die einfache Heilung der Schwiegermutter bewirkt wird. Ohne allen Eindruck auf das Volk geht dieses grosse Wunder vorüber, wogegen die Heilung der Schwiegermutter des Petrus in ganz Kapernaum Aufsehen macht (8, 16), die Stillung des Sturms und die Heilung des Gichtbrüchigen ihren mächtigen Eindruck nicht verfehlen, (8, 27. 9, 8), die Erweckung des Mägdleins die Kunde von Jesu in der ganzen Landschaft verbreitet (9, 26), ähnlich die Blindenheilung (9, 31), und die Heilung des stummen Besessenen die Verwunderung des Volks über et as nie Dagewesenes hervorruft (9, 33). Wie ist das anders zu erklären, als so, dass die schöne Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum, deren Unvereinbarkeit mit der ältern Erzählung von dem kananäischen Weibe Mt. 15, 21 f. ich nicht noch einmal auseinandersetzen mag, eine Einschaltung des heidenfreundlichen Evangelisten ist. Eine wirkliche Folge der Wunder Jesu erhält man nur dann, wenn man nebst den vielen Wunderheilungen Mt. 4, 23—25 auch die Fernheilung in Kapernaum als Zuthat beseitigt. Dann tritt zu Jesu, als er eben am galiläischen See seine vier ersten Jünger berufen hat (4, 18—22), ein Aussätziger mit der vertrauensvollen Bitte: „Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen.“ Jesus reinigt ihn, will diese Heilung aber noch geheim gehalten wissen (8, 2—4). Dann vollzieht er in dem Hause des Petrus die einfache Heilung der fiebernden Schwiegermutter, was solches Aufsehen macht, dass man alle Kranken der Stadt zu ihm bringt (3, 14—16, wozu auch Keim S. 125. 195 V. 17 als Zusatz des Bearbeiters auffasst). Darauf die Ueberfahrt über den See mit der Stillung des Sturmes und der gadarenischen Teufelaustreibung (8, 25—34), bei der Rückkehr nach Kapernaum die Heilung des Gichtbrüchigen (9, 1—8) u. s. w.

Wie den heidnischen Hauptmann von Kapernaum, so will

Keim (S. 294 f.) auch das Zusammentreffen Jesu mit Zöllnern und Sündern der Grundschrift des Matthäus und der Geschichte Jesu nicht abhanden kommen lassen. Aber mit reinen Heiden soll Jesus doch auch nicht zusammengegessen haben, die Sünder sollen nicht reine Heiden gewesen sein. Allein das verlangt der biblische Sprachgebrauch (vgl. diese Zeitschrift 1867, S. 393 Anm.). Das verlangt auch die Sache selbst. Pharisäisch unreine Juden, an welche Keim denkt, waren doch nicht so kenntlich und bekannt, wie die Zöllner. Und wesshalb werden denn Mt. 5, 46. 47. 18, 17 die Zöllner mit den Heiden zusammengestellt? Kann Jesus aber in Wirklichkeit und in derselben evangelischen Grundschrift erst mit Zöllnern und Heiden zusammengegessen, dann Mt. 10, 5. 15, 24 geredet haben? Und ist es nicht schon genug, dass hier, wie Keim selbst nicht leugnet, in dem Hause Jesu selbst ein Gastmahl gegeben wird? Jesus, welcher eben erst gesagt hat, der Menschensohn habe nicht, wohin er sein Haupt lege (8, 20), kann doch nicht auf einmal gar als Gastgeber erscheinen!

Auch die letzte Rede dieses Abschnitts, die Aussendungsrede Mt. 10, 5—42 will Keim (S. 321 f.) uns zerschneiden, nämlich so, dass Jesus bei der Aussendung der Zwölf bloss 10, 5—15 geredet haben soll. Dass Mt. 10, 16—42 nicht mehr in den galiläischen Frühling passt, habe ich längst nachgewiesen, aber ohne die ganze Rede zu zerreissen. Meine Kritik mag wohl zu „subjectiv" sein, um die Verschiedenartigkeit von V. 1—15 und V. 16—42 zu begreifen. Da handelt es sich ja überall um den apostolischen Beruf nach dem Heimgange des Meisters bis zu seiner Wiederkunft. Den Zusammenhang, welchen ich noch so gut befunden habe, findet Keim im Ganzen und Grossen vielfach matt und träg, durch Wiederholungen verunstaltet, womit er den galiläischen Frühling beschliesst.

Es ist für das geschichtliche Lebensbild Jesu durchaus nicht gleichgültig, ob man Erzählungen, wie die vom heidnischen Hauptmann und von Jesu Zusammenessen mit Zöllnern und Heiden, für ursprüngliche Bestandtheile der evangelischen Erzählung hält oder nicht. Der Keim'sche Christus erhält einen

ungeschichtlichen Zug, da diese Erzählungen eben mit Unrecht für ursprünglich genommen werden. Das Zusammenessen Jesu mit Zöllnern und Heiden ist eines von den augenfälligsten Zeichen einer heidenfreundlichen Umarbeitung des streng judenchristlichen Evangelium καθ' Ἑβραίους. Das erste Hebräer-Evangelium will Keim (S. 232) zwar, wie ich selbst früher ungefähr geurtheilt habe, schon von unserm Matthäus abhängig sein, aber dem Lucas-Evangelium vorhergehen lassen. Bei Mt. 6, 1 weis't er (S. 278 f.) die einfache Erklärung des ἐπιούσιος aus dem מָחָר des Hebräer-Evang. ab. Aber die Unbefangenheit, mit welcher er (S. 276) Luc. 11, 2 die Ursprünglichkeit des marcionitischen Textes anerkennt, lässt mich hoffen, dass er auch über das hebräische Evangelium noch anders urtheilen wird.

Keim's Erörterung über den Begriff des „Menschensohns" (S. 65 f.) stimmt, worüber ich mich freue, mit der meinigen (in dieser Zeitschrift 1863 S. 327 f.) ziemlich überein, da auch Keim (S. 76) in der Hoheit des Messias die Seite der Niedrigkeit, den hülfreichen Diener unter den Menschen hervorhebt (S. 76). Aber ein näheres Verhältniss Jesu zu dem Essenismus, was mir unleugbar erscheint, will Keim noch immer nicht zugeben. Er zeichnet den Essenismus auch gar zu engherzig, wenn er (S. 92) zu Mt. 4, 17 bemerkt: „der essäische Grundgedanke: Rettung des Einzelnen im Schiffbruch des Ganzen ist der Gedanke Jesu nicht, er ist johanneisch, indem er an das Volk, und mehr als johanneisch, indem er an die Menschen schlechthin, an die Brüder denkt." Der Wahlspruch der Essener war ja: „Hülfleistung und Erbarmen" (Joseph. bell. iud. II, 8, 6), andrerseits hat Jesus immer Aussprüche, wie Mt. 10, 5. 6. 15, 24, gethan. Jesu Verbot des Schwörens Mt. 5, 37 erklärt Keim (S. 256 f.) ganz richtig, indem er hier einmal der ältern Textform den Vorzug giebt. Da braucht man aber Jesum keineswegs zum reinen Essener zu stempeln, wenn man die Vorstufe des Essenismus auch hier anerkennt. Bei den heiligen Mahlzeiten Jesu kann auch Keim (S. 282 f.) nicht umhin, die essenischen zu vergleichen, wobei er freilich als durchgreifenden Unterschied hervorhebt: keine Geheimnisse,

keine Opferschauer [?], keine feierlichen Reden, kein Stillschweigen, keine Steifigkeit, es sei der Handlung oder der Plätze oder des Kostzettels; das Gegentheil von Allem, harmlose Genüsse, gemüthlicher Austausch, über Allem dennoch höhere Weihe einer Gemeinschaft, welche Gott und der Menschheit dient und dem Tugenbund, welchen sie in die Welt hinein organisirt, alle guten Geister des irdischen Lebens, Geselligkeit, Freundschaft, Familienton zur edeln Begleitung giebt." Da ist doch auch die Gebetsweihe des Brods und das Mysterium der essenischen Mahlzeit zu beachten, und die Vergleichung besteht auch dann, wenn, wie bei Jesu überhaupt, so auch in dieser Hinsicht das Geheimnissvolle des Essenismus beschränkt ward.

Hat uns die Wanderung durch Keim's galiläischen Frühling manche tauben Blüthen gezeigt, so werden doch nicht alle lenzlichen Keime erfrieren, und der bevorstehende Sommer wird hoffentlich auch Früchte zeitigen, deren herbstliche Einsammlung wir gern vornehmen werden. Scheiden wir also von dem Keim'schen Frühlinge mit der Aussicht auf ein frohes Erntefest!

Anzeigen.

A. Bernstein, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Kritische Untersuchung. Berlin 1871. 8. VI und 95 S.

Nachdem in der Genesis die Thatsache der Bearbeitung von ältern, verloren gegangenen Urschriften gleichen Thema's allerdings längst ausser Zweifel gestellt ist, will Bernstein noch weiter untersuchen: ob denn die verloren gegangenen Urschriften mit einander in Harmonie gestanden haben, ob sie nicht vielmehr gar Schriften tendenziöser Natur waren, die ursprünglich einander bekämpften, und erst später, nach dem Erlöschen des lebendigen Kampfes, zu einer harmonischen Geschichte ausgebildet wurden. Die einheitliche Monarchie seit Saul und David, welche die vorher republikanischen Cantone vereinigte, und die getheilte Monarchie der beiden Königreiche Ephraim und Juda sollen sich in den Gestalten Abraham's, Isaak's und Jakob's wiederspiegeln. Von der Scheidung der Urkunden in elohistische und jehovistische Stücke hat Bernstein sich grundsätzlich ferngehalten, weil die Sonderung und Scheidung der ältern Sagen praktisch der Sonderung und Scheidung der ältern Schriftstücke vorangehen müsse.

Man wird in der That überrascht, wenn Bernstein gerade denjenigen Patriarchen, von welchem, wie er selbst (S. 14) sagt, auch nicht das mindeste Eigenthümliche berichtet wird, den Isaak, welcher zwischen die beiden eigenthümlichen Gestalten Abraham's und Jakob's eintritt, für die älteste Ge-

stalt der Sage erklärt. Da sollen wir nicht etwa bloss ein Mittelglied zwischen Abraham und Jakob haben, sondern יִצְחָק, Spotter, seltener יִשְׂחָק, Lacher, soll der Patriarch von Beer-Scheba sein, dessen verblasste Gestalt auf ein höheres Alter, als das der andern hindeute. Die Sage von dem Stammvater Isaak soll sich angelehnt haben an den Cultus von Beer-Scheba, welcher noch zur Zeit des Amos im Gebrauch war (vgl. Amos 5, 5. 8, 13. 14). Der Gott, welcher dort verehrt ward, hatte vielleicht den Namen פַּחַד, Furcht, Entsetzen (vgl. Gen. 31, 42. 53). „Da Jitzchak oder Jisschak das Gegentheil von Furcht, Freude, Lachen ausdrückt, so ist es möglich, dass der Cultus in Beer-Scheba gerade auf den Gegensatz dieser Empfindungen gegründet war. Die Furcht, das Entsetzen vor der Wüste, und die Freude, das Lachen, wenn man nach dem Wüstenzug wieder die bewohnten Stätten in Beer-Scheba betrat, mag wohl durch einen Gott und einen schützenden Patriarchen recht treffend symbolisirt worden sein“ (S. 16). Beer-Scheba gehörte ursprünglich zu dem Canton Simeon (Jos. 19, 2), welcher sich sehr bald in Juda auflös'te. Da meint Bernstein vermuthen zu dürfen, dass der Gott Pachad und der Patriarch Isaak in Beer-Scheba noch aus alten Simeonischen Zeiten herrühren, aber bei dem Uebergang in den Besitz von Juda halb und halb in Vergessenheit kamen, nur als Local-Cultus und als Local-Patriarch bestehen blieben. Aber kennt denn der Prophet Amos den Isaak nur als einen Local-Patriarchen von Beerseba, wenn er 7, 9 die Höhen Isaak's mit den Heiligthümern Israels zusammenstellt? Und was giebt uns ein Recht, den Isaak gerade als den Local-Patriachen von Beer-Scheba vorzustellen, welcher Ort doch schon von Abraham geweiht (Gen. 21, 22 f.) und bewohnt worden war (Gen. 22, 19)? Isaak erscheint ja auch keineswegs bloss in Beerseba, sondern Jakob kehrt zu ihm zurück nach Hebron, wo er seinen Vater begräbt (Gen. 35, 27—29). Dürfen wir mit Bernstein (S. 8) von dieser Stelle ganz absehen?

Dagegen soll Abram, der hohe Vater, dann Abraham, der Vater vieler Völker, der Patriarch von Hebron, der alten Hauptstadt von Juda sein. Die Geburt der Sage von Abraham soll nicht älter, sondern jünger sein, als das jüdische Königthum. „Unter der Form des Privatlebens eines einwandernden Patriarchen tritt hier das Bild eines vollberechtigten Herrschers des ganzen Landes auf. Der Schwerpunct des Lebens dieses Patriarchen verräth zu deutlich den kühnen Gedanken des Königs David, hier ein Zwischenreich von grossem Umfang zu bilden, das den drohenden Zusammenstoss von Mesopotamien und Aegypten nach beiden Seiten hin abzuwehren im Stande sein soll“ (S. 20). Da wird in Melchisedek, dem König von Salem, auch Jerusalem, die neue Hauptstadt David's, in dem Berge Moria, wo Abraham die Opferung Isaak's versuchte, auch der Tempelberg verherrlicht. Gleichwohl mag auch Bernstein (S. 29) den Patriarchen Abraham nicht für eine directe Erfindung davidischer Tendenz erklären. „An der Stätte seiner Verehrung und namentlich seines angeblichen Grabes, in Hebron, wird wohl ein Abraham bereits in Zeiten der Republik gekannt und genannt und sagenhaft ausgeschmückt worden sein. Die Sagen, anfangs harmlos, wie die Isaaks-Geschichten, wuchsen wohl mit dem Geschick Hebron's empor; aber sie erhielten ihren universellen grossartigen Charakter erst mit der Blüthe der Begeisterung für die davidische Mission.“ Unter Salomo werde die Abrahams-Sage eine national-politisch-religiöse Bedeutung gewonnen haben. Den Gipfel der Ausbildung soll sie aber erst nach dem Abfall Israels von Juda, und nachdem die Eifersucht und die Kriege der beiden Königreiche während der folgenden Jahrzehnte die Phantasie der Sagenbildung zu einer bedeutsamen Höhe emporgehoben hatten, erlangt haben. Da wird der Nachweis im Einzelnen sehr schwierig sein, weil doch Bernstein selbst eine vordavidische Abrahams-Sage aner-

kennt, so wenig es zu leugnen ist, dass die grosse Ausdehnung des dem Abraham verheissenen Landes auf den Umfang des davidischen Reichs zurückweis't.

Endlich Jakob oder Israel soll der Patriarch von Bethel und nur zur Verherrlichung dieses Orts, welcher in der Losreissung der israelitischen Stämme vom davidischen Königthum eine Hauptrolle spielte (1 Kön. 12, 26—30), erfunden sein (S. 32). Von der israelitischen Sage ward Jakob ganz dazu ausgestattet, ein specifischer Patriarch von Bethel, ein Concurrent Abraham's zu sein. Zur Rechtfertigung der Jerobeam'schen Politik gehörte ein starker Volksglaube, und in diesem starken Volksglauben wurde eben der Patriarch von Bethel zum Stammvater aller Cantone gemacht (S. 38). Eine kühne Behauptung! Eben als יִשְׂרָאֵל, heisse das nun „Besieger eines Gottes" oder „Kampfer für Gott," soll dieser Patriarch geradezu eine Erfindung Jerobeam's I (977—956) sein, um den Abraham-David zu verdrangen und allerlei Feindseligkeit gegen judäische Sagen zu tragen. Man kann da im Einzelnen Manches zugeben, wie dass die Erzählung Gen. C. 38 von Juda und der Thamar anti-judaisch ist und auf die Blutschande in der Familie David's (2 Sam. 13) zurückweisen mag (S. 52 f.). Man kann in dem andern Namen des Patriarchen, יַעֲקֹב, Fersenhalter, eine Bezeichnung der Hinterlist finden (S. 73). Aber dass nicht erst Jerobeam für seinen Patriarchen den Universalnamen der Stämme in der Form יְשְׂרָאֵל (für יִזְרְעֶאל) adoptirt hat (S. 76), lehrt ja das Lied der Debora (Richt. 5, 2. 3. 5. 7. 8. 11), dessen hohes Alter (bald nach 1300 v. Chr.) auch Bernstein (S. 75. 84) anzuerkennt. Wie gezwungen bringt unser Kritiker (S. 71 f.) auch das Hinken des Patriarchen an der Hüfte in Folge seines Gotteskampfs Gen. 32, 25 f aus Jerobeam'scher Politik heraus, wie wenn hier nur der Vorfall 1 Kön. 13, 1 f. verblümt worden wäre! Wer wird es glauben, dass die ganze Hinterlist Jakob's nur auf die anti-judäische Politik Jerobeam's I. gehen sollte (S. 76)! Und der ganze Sagenkrieg mit Israel-Jakob soll schon mit dem Sturze des ephraimitischen Königthums (um 950 v. Chr.) zu Ende sein. Seitdem sollen sich in gläubigen Gemüthern die feindlichen Sagen nach und nach vermischt und in ihrer Ursprünglichkeit verwischt haben, bis man das ganze Material zu einer heroischen Vorgeschichte der ganzen Nation verarbeitete (S. 84). Die Abrundung der Sagen mit all' ihren das Familienbild vervollständigenden Mittelgliedern soll wahrscheinlich erst begonnen sein, als das Reich Israel schon untergegangen war, und der allgemeine nationale Schmerz alle Unebenheiten des Sagen-Materials in den Geistern vollkommen abgeglättet hatte (S. 89 f.). Unter den Propheten soll sich erst bei Hosea eine Kenntniss des ephraimitischen Sagen-Materials zugleich mit einer deutlichen Spur harmonistischer Tendenz zeigen. Vollendet soll die Harmonie zwischen Juda und Ephraim erst bei Jeremia sein.

Ich selbst bin fern davon, zu leugnen, dass der Gegensatz von Ephraim und Juda auch in die Gestaltung der allgemeinen Volkssage hineinspielt, und meine, dass man auf diesem Wege noch Manches aufhellen kann. Aber die allgemeine Volkssage, wie sie besonders auf Abraham und Jakob zurückgeht, ist nicht das schliessliche Ergebniss, sondern die uranfängliche Grundlage dieser ephraimitisch-judäischen Sagenbildung, und Israel-Jakob lässt sich keineswegs aus Jerobeam'scher Politik und deren judäischer Bestreitung begreifen. A H.

Libri apocryphi Veteris Testamenti graece. recensuit et cum commentario critico edidit Otto Fridolinus Fritzsche. Accedunt libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti. Lips. 1871. 8. XXXVI et 760 pp.
Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti. recensuit et cum

commentario critico edidit Otto Fridolinus Fritzsche. Lips. 1871. 8. XVII et 164 pp.

Eine Ausgabe der Apokryphen des Alten Test. kommt einem wirklichen Bedürfniss entgegen, zumal von einem Manne, welcher sich mit diesen Apokryphen schon so viel beschäftigt hat und in denselben so zu Hause ist, wie O. F. Fritzsche.

Die Apokryphen des Alten Test. werden hier in folgender Ordnung geboten: 1) der griechische (1. oder 3. Ezra), 2) das B. Esther mit seinen Zuthaten, welches Fritzsche schon 1848 herausgegeben hat, in doppeltem Texte, 3) von dem Buche Daniel die drei Zuthaten des Gebets des Azarias und des Lobgesanges der drei Jünglinge, die Erzählung von der Susanna und die Geschichte von Bel und dem Drachen, bei den beiden letzten Stücken neben dem Text der LXX auch der des Theodotion, 4) das Gebet Manasse's, 5) das B. Baruch, 6) das B. Tobit gar in dreifachem Texte, 7) das B. Judith, 8) die vier Bücher der Makkabäer, deren viertes bis jetzt noch gar nicht ordentlich herausgegeben war, 9) die Weisheit Sirach's, 10) die Weisheit Salomo's. Die Ausgabe dieser Bücher ist nicht bloss nach den griechischen Hss. der LXX, sondern auch mit Berücksichtigung der lateinischen, syrischen und andrer Uebersetzungen, sorgfältig verfasst. Der Herausgeber wundert sich (p. XI) mit Recht, dass Tischendorf in der 4. Auflage seiner LXX-Ausgabe von dem eigentlichen cod. Sinaiticus noch keinen Gebrauch gemacht hat. Auch kann er diesen Codex weder in Hinsicht der Güte noch in Hinsicht des Alters so hoch stellen, wie Tischendorf. Besondre Beachtung verdient die Ausgabe des 4. Buchs der Makkabäer. Ueberhaupt hat man allen Grund, diese Ausgabe der apokryphischen Schriften des Alten Test. willkommen zu heissen.

Einen Anhang bilden Pseudepigraphen des Alten Testaments, welche Fritzsche noch besonders hat ausgeben lassen: 1) die Psalmen Salomo's, bei deren Text Fritsche nicht wesentlich von meiner Ausgabe abweicht, aber eine hebräische Urschrift behauptet. Darüber wird nach meiner deutschen Uebersetzung und neuen Untersuchung der salomonischen Psalmen (in dieser Zeitschrift 1871. III. S. 383 f.) keine weitere Erörterung nöthig sein. 2) das sog. 4. Buch Ezra (C. III—XIV), welchem Fritzsche 3) als 5. B. Ezra anhängt 4 Ezr. C. I. II. XV. XVI, deren Zusammengehörigkeit er von meiner Ausgabe her angenommen hat. Die Aufschrift 4 Ezra findet sich nur in der lateinischen Uebersetzung seit dem 4. Jahrhundert. Aber noch die Aufschrift: „liber Ezrae prophetae secundus" vor 4 Ezr. I, 1 weis't auf die ursprüngliche Aufschrift: liber Ezrae prophetae zurück. Als liber Ezrae quintus ist in den Handschriften, so weit wir sie kennen, nur 4 Ezr. XV. XVI, ein einziges Mal 4 Ezr. III—XIV, aber niemals auch 4 Ezr. I. II überschrieben. Fritzsche (p. XXVII) lässt den Ezra-Propheten zwar erst gegen das Ende des ersten christlichen Jahrh geschrieben sein, widerlegt aber die Nachweisungen eines vorchristlichen Ursprungs mit keinem Worte. Der neueste Herausgeber bietet uns nur die lateinische Uebersetzung, ausgenommen V. 35, wo er aus Clemens von Alexandrien, und VIII, 23, wo er nach meiner Bemerkung aus den apostolischen Constitutionen den griechischen Urtext aufnimmt. Die Lücke zwischen VII, 35. 46 füllt er nach der syrischen Uebersetzung aus. Wenn er dabei zu VI, 39 aeth. des Ambrosius epi. ad Horontianum anführt, so hätte er ein Versehen meiner Ausgabe: legerat in: collegerat verbessern sollen. VIII, 4. 5 wird die lateinische Uebersetzung, welche wohl berichtigt werden kann, durch die syrische verdrängt. Für die lateinische Uebersetzung selbst hat Fritzche, da er seine genaue Vergleichung des cod. Turicensis mich schon für meine Ausgabe freundlichst be-

nutzen liess, den kritischen Apparat nicht vermehrt. Es muss auffallen, dass er in der lateinischen Uebersetzung nicht einmal offenbare Lücken im Einzelnen immer durch die syrische und andre Uebersetzungen ausfüllt. Z. B. V, 45: Quomodo dixisti servo tuo, quoniam vivificans vivificabis a te creatam creaturam in unum; [si ergo viventes vivent in unum], et sustinebit creatura, poterit et nunc portare praesentes in unum. Auch findet man öfter offenbare Verderbnisse des gewöhnlichen Textes, welche schon berichtigt sind, noch beibehalten. III, 28 et propter hoc dominabitur Sion, wo der cod. Dresd. das richtige damnabitur, was die morgenländischen Uebersetzungen bestätigen, bewahrt hat. IV, 5 aut mensura mihi flatum venti, obwohl die Sache selbst, der Syrer und der Aethiop beweisen, dass satum zu lesen ist. IV, 34 tu enim festinas inaniter contra ipsum spiritum (Tur. Dresd.), wo der Sangerm. (uaniter cum et ipsum spiritum) selbst auf die richtige Lesart der Orientalen hinweis't: tu enim festinas propter temetipsum. V, 18 haben Sg. und Dresd. nun einmal: gusta panem alicnius, und es ist kein Grund, mit dem Turic. und der vulg das alicuius, was ungeschickte Uebersetzung von τινὸς ist, wegzulassen. VI, 4 hat Fritzche noch ganz unrichtig beibehalten: et antequam aestuarent camini in Sion, obwohl der Sangerm. auf die richtige Lesart der morgenländischen Ueberss. führt: et antequam aedificaretur scamillum Sion. VI, 10 soll man immer noch lesen: hominis manus inter calcaneum et manum, so einleuchtend und bezeugt die Aenderung von manus in membra ist. VI, 31 bleibt das sinnlose: per diem quoniam audivi, so offenbar es zu ändern ist in: pridem iam auditu. VI, 54 wird altum beibehalten, obwohl die morgenlaudischen Ueberss. auf latum führen. VII, 20 bleibt pereunt, obwohl die guten Hss. pereant bieten. VIII, 14 hält Fritzsche gar die schlechte vulg. fest: tuo iussu facile est ordinari, obwohl der Sg. ganz richtig bietet: tuo iussu facili ordinari, τῷ κελεύσματί σου τῷ προσταχτικῷ. VIII, 47 sollen wir lesen: tu autem frequenter temetipsum proximasti iniustis, iustis autem nunquam, obwohl das iustis autem im Sg. mit Recht fehlt. VIII, 53 giebt Fritzsche noch: infirmitas et tinea a vobis absconsa est, obwohl ihn schon der Sg. hätte auf die Lesart führen sollen: infirmitas extincta a vobis, [add. mors nach den morgenländischen Ueberss.] absconsa est. XIV, 42 bietet Fritzsche noch: et scripserunt quae dicebantur excessiones noctis, quas non sciebant, so nahe durch den Sg. und durch die morgenländischen Ueberss. die Aenderung gelegt wird: ex successione notis. Für eine nicht gelungene Aenderung halte ich V, 8 emittetur statt des einstimmig bezeugten remittetur, ἀνεθήσεται. Dagen lässt es sich hören, wenn Fritzsche VI, 29 das intuebatur des Sg. in commovebatur verändert.

Bei dem 2. Buche des Propheten Ezra halte ich es mit dem Sg., wenn wir I, 36 lesen: prophetas non viderunt et memorabuntur antiquitatum eorum, Das iniquitatum des textus vulg., was Fritzsche vorzieht, ist vom Uebel. XV, 3 ist dicentium sicher in discentium (τῶν μανθανόντων) zu verbessern. XV, 36 wird das fimus der Hss. wahrlich einfacher in: sinum, als in: a femoribus verbessert. XV, 59 wird die vulg. per maria mit Unrecht der Lesart der drei guten Hss. primaria vorgezogen. XVI, 69 wird man mit dem Sg. idolis occisam (εἰδωλόθυτον) festhalten müssen, wenn auch Tur. Dresd. occisos bieten. XVI, 71 erit enim locis locus ändert Fritzsche in: erit enim locis multis motus, wo auf alle Fälle multis ungehörig ist. Schwerlich ist hier im Lateinischen zu ändern, sondern es wird wohl im Griechischen τόπος für das ursprüngliche φόβος gelesen sein.

Dann lässt Fritzche 4) die Apokalypse des Baruch folgen, zwar nur nach Ceriani's lateinischer Uebersetzung aus dem Syrischen, deren Latinität er hier und da verbessert hat, aber bei dem Briefe Baruch's doch mit Be-

rücksichtigung der syrischen Ausgabe Lagarde's. Diese Ausgabe ist dankenswerth und wird Kenntniss jener Apokalypse in weitern Kreisen verbreiten.

Endlich giebt Fritzsche 5) noch Assumptionis Moseos fragmenta, indem er die von Ceriani aufgefundene altlateinische Uebersetzung, so weit sie reicht, abdrucken lässt und daneben herzustellen versucht Man vermisst aber die weitern Bruchstücke, welche Rönsch kürzlich (in dieser Zeitschrift 1871. I. S. 91) noch durch eins vermehrt hat. Sonst versagt der neueste Herausgeber (p. XXXVI) der Behauptung einer hebraischen oder aramäischen Urschrift mit Recht seine Zustimmung und erkennt die Abfassung dieses Buchs, welches übrigens den Ezra-Propheten schon voraussetzt, vor der Zerstörung Jerusalems an. Gern erkenne ich an, dass Fritzsche IV, 13 (nach seiner Abtheilung 5) das et festhält (et palam faciet misericordiam suam et temporibus illis, καὶ ἐκείνοις τοῖς καιροῖς). Gern lasse ich ihn VI, 18 (4) das auch mir untergelaufene Versehen καὶ νεωτέροις οὐ φείσεται mit einem Ausrufungszeichen bemerken VII, 21 (9) freue ich mich, meine Aenderung von mentes in dentes anerkannt zu sehen. Aber II, 6 (4) kann ich die Aenderung nicht gelungen finden: tunc deus caelestis faciet palum (Hss. palam, l. aulam) scenae suae et ferrum (l. fornm) sanctuarii sui. Ebenso V, 16 (5): erunt mirantes personas nobilitatum (Hs cupiditatum, vgl. Dan. 9, 23. 10, 3. 11) et acceptiones munerum; VI, 18 (3) et locis ignotis strangulabit (Hs. singuli et) corpora illorum, ut nemo sciat, ubi sint corpora illorum, wo die Sache selbst für sepeliet spricht. VI, 19 (7) lesen wir von Herodes d. Gr.: et producet natos, [qui] ecedentes sibi breviora tempora dominarent (Hss. donarent). Da habe ich, was Fritzsche nicht verstanden hat, ecedentes sibi als Uebersetzung von παράλληλοι gefasst und kann nicht folgen, wenn derselbe ändert: succedentes sibi. Die entscheidende Stelle VII, 20 (1. 2) hat Fritzsche ganz herzustellen unterlassen. XI, 34 (18) halte ich es nicht für nothwendig, confundamus (συγχέωμεν) in contundamus zu ändern. Den Phönix I, 1 (3) lasse ich mir auch nicht nehmen, da profectionis fynicis (nicht fyniciae) nun einmal nicht Uebersetzung von πορείας φοινίκης sein kann, da man πορείας εἰς φοινίκην erwarten müsste, und da der Zeitrechnung von Erschaffung der Welt an nicht eine Zeitrechnung von der Wanderung nach Kanaan an, wohl aber eine Zeitrechnung nach den Phönix-Perioden entspricht. Die Zeitrechnung von Erschaffung der Welt ist ohnehin eigenthümlich jüdisch, so dass man bei einer Rechnung von Abraham's Wanderung nach Kanaan den Gegensatz der morgenländischen Zählung (nam secus qui in oriente sunt numerus, l. numeros) gar nicht begreifen würde.

Was Fritzsche auch hier Gutes bietet, verkenne ich nicht. Aber so verdienstlich, wie die Ausgabe der Apokryphen, ist diese Ausgabe pseudepigraphischer Schriften auf keinen Fall. A. H.

Beiträge zur Herstellung der alten latein. Bibel-Uebersetzung. Zwei handschriftliche Fragmente aus dem Buche des Ezechiel und aus den Sprüchwörtern Salomo's zum ersten Male herausgegeben von Dr. Albr. Vogel. Mit e. lithographirten Tafel. Wien, 1868. 8. IV. und 99 S.

Fragmenta versionis sacrarum scripturarum Latinae antehieronymianae e cod. MS. eruit atque adnotationibus criticis instruxit Ernest. Ranke. Appendix, qua fragmenta ab Alb. Vogel edita ad modum codicis proponuntur notisque criticis illustrantur. Vindob. 1868. Hochqu. 32 S. u. 1 photolithogr. Tafel.

Habent sua fata libelli! — Wem sollte nicht dieses Horazische Wort sich

aufdrängen, wenn er von den geheimen Wandergängen der in den beiden vorbezeichneten Publicationen behandelten alttestamentlichen Italahandschrift Kunde erhalten?

Im Jahre 1856 hatte Herr Prof. Dr. Ranke in Marburg dem Staube der kurfürstlichen Bibliothek zu Fulda einige Pergamente entrissen, in deren halbverloschenen Zügen sein scharfes Kennerauge die Ueberbleibsel einer ebenso kostbaren als durch den Stumpfsinn unwissender Mönche kläglich misshandelten Itala-Bibel erkannt hatte. Dieselben zeigten, nachdem sie unter grossen Mühen vorgerichtet und entziffert worden waren, mehrere prophetische Stücke des A. T., nämlich: Hos. IV. 13. 14. V. 5. 7. VII. 16 bis VIII. 6. VIII. 13 bis IX. 17. XII. 3. 7. 9. 12. XIII 1. 3. Amos VIII. 10 bis IX. 1. IX. 5 bis X. 9. Mich. II. 3 bis III. 3, und zwar in einer lateinischen Uebersetzung, die alle äusseren und inneren Merkmale eines sehr hohen Alters und Werthes an sich trug.

Jedoch dem Forschungseifer jenes Gelehrten war mit der Auffindung und Herausgabe dieser Fragmente noch nicht genug gethan. Ein weiteres Nachspüren auf der Bibliothek zu Fulda brachte nicht blos ungefähr 24 Columnen derselben Version zu Tage, sondern stellte auch fest, dass die Codices, denen sie entnommen worden, einstmals dem Kloster Weingarten in Schwaben gehört hatten. Dort musste der ursprüngliche Bibelband zerrissen und zum Einbinden anderer Bücher benutzt worden sein. Fortgesetzte Nachfragen ergaben, dass die Bibliothek des Klosters Weingarten nebst dessen übrigen Besitzthümern zu Anfang des 19. Jahrh. in verschiedene Länder zerstreut worden und theilweise namentlich nach Fulda, Stuttgart und Darmstadt, nach Giessen und nach dem Haag gekommen sei. Die beiden letztgenannten Orte gewährten auf geschehene Erkundigung keinen Beitrag, aber eine desto erfreulichere Ausbeute lieferten für den in Rede stehenden Zweck Stuttgart und Darmstadt, so dass schliesslich im Ganzen 78 neue Columnen des Italacodex von Weingarten in die Hände des hoch erfreuten Forschers gelangten. Sie wurden gleich den zuerst aufgefundenen von ihm alsbald der Oeffentlichkeit übergeben [1]) und enthielten die nachverzeichneten Stellen ATlicher Propheten: Hos. XIII. 4 bis XIV. 2. Amos V. 24 bis VI. 8. Micha I. 5 bis II. 3. IV. 3 bis VII. 20. Joel I. 1 bis 14. II. 3 – 5. IV. 2 – 4. 15 — 17. Jon. I. 14 bis IV. 8. Ezech. XVI. 52 bis XVII. 6. XVII. 19 bis XVIII. 9. XXIV. 25 bis XXV. 14. XXVI. 10 bis XXVII. 7. 17—19. XXVIII. 1—17. XLIII. 22 bis XLIV. 5. XLVIII. 22—30. Dan. II. 18—33 IX. 25 bis X. 11.

Welch ein ansehnlicher Gewinn durch die Auffindung und Bekanntmachung dieser Italastücke der Wissenschaft zugeflossen war, musste sofort allen klar werden, die da wussten, dass bis dahin nur einige wenige Capitel aus Jesaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel, aus Hosea, Habakuk und Jonas in der alten latein. Uebersetzung bekannt gewesen waren.

So wie aber die Fuldaer Bruchstücke aus Hosea, die mit Cap. 13, V. 3 endigten, unter Wegfall nur einiger Zeilen sich mit Hos. 13, 4 in den Weingartner Fragmenten fortsetzten und so wie umgekehrt diese letzteren in noch stricterer Weise, ohne dass nur ein Wort oder ein Buchstabe fehlte, in dem Wortlaute des Verses Mich. 2, 3 sich an den betreffenden Textanfang der erstgenannten anschlossen, so sollten späterhin von einer anderen Hand und in einem anderen, weit entfernten Lande einige Italafragmente aufgefunden werden, welche die von Dr. Ranke entdeckten und veröffentlichten Wein-

1) Fragmenta vers. Latin. antehieron. prophetarum Hoseae, Amosi, Michae, aliorum e cod. MS. eruit... Ranke. Accedunt duae tabulae lapidi incisae. Fasc. I. II. Marburg. 1856. 1858.

garteasia nicht nur in Ansehung des Buches Ezechiel ergänzten, indem sie mehrere darin fehlende Stücke nachlieferten und z. B. Cap. 44, V. 5 mit 44, 19 fortsetzten, sondern auch bei genauerer Prüfung sich als weithin verschlagene Blätter ebendesselben Italacodex erwiesen, dem die Ranke'schen Bruchstücke entstammten.

Gemacht wurde dieser neue Fund in der Bibliothek von Sct. Paul, einem im Lavantthale in Kärnthen belegenen Kloster. Als nämlich Dr. Sickel aus Wien im September 1865 die erwähnte Bibliothek durchsuchte, fand er zwei anscheinend im 9. oder 10. Jahrh. geschriebene und im 14. Jahrhundert gebundene Handschriften über Geometrie und Astrologie, auf deren inneren Holzdeckelseiten Pergamentblätter aufgeklebt waren, welche in einer auf die Zeit vom 5. bis zum 7. Jahrh. zurückweisenden Schriftart Stücke der alten latein. Bibelübersetzung aufzeigten. Sie wurden später Hrn. Prof. Dr. Vogel in Wien abschriftlich mitgetheilt; er erkannte in ihnen Stellen aus Ezechiel, und zwar:

Ezech. XLII. 5. 6. 11.
„ XLIV. 19 bis XLV. 2.
„ XLVI. 9—23.
„ XLVII. 2—15.

In der ersten der oben von uns bezeichneten Schriften hat er diese lateinischen Bruchstücke aus Ezechiel (zugleich mit anderen aus den Proverbien, auf die wir aber hier nicht eingehen können) veröffentlicht und seiner Edition folgende Einrichtung gegeben. Je zwei neben einander befindliche Seiten gehören zusammen; die — auf Kritik und Sprache sich beziehenden — Anmerkungen zum lateinischen Texte sind gleichmässig auf beide Seiten vertheilt. Der Text selbst befindet sich auf der linken Seite und enthält je eine von den 3 ursprünglichen Seitencolumnen. Auf der rechten Seite steht zuerst der entsprechende griechische Text des Vaticanus nach der Tischendorf'schen Ausgabe vom J. 1860, daneben aber die sehr lückenhafte Entlehnung Sabatier's aus dem Commentare des Hieronymus zu Ezechiel.

Dem Herausgeber der Handschrift des Klosters Sct. Paul war es nicht entgangen, dass sie gewisse Merkmale und Eigenthümlichkeiten mit den Fragmenten aus Weingarten gemein habe. Als solche sind zu erwähnen: Ungemeine Dünnigkeit des Pergamentes, Quartformat, ziemlich grosse und schöne Uncialbuchstaben, allerkleinste Uncialschrift in den Seitenüberschriften, 3 Columnen auf der Seite, 23 Zeilen auf der Columne, 8—16 Buchstaben auf der Zeile, Nichtabtheilung der Wörter, Seltenheit der Interpunction, die dann blos in einem Puncte rechts oben am letzten Buchstaben des Wortes besteht; Bezeichnung der Abschnitte durch grössere Initialbuchstaben vor der Zeile, Umzogensein der Columnen mit scharfen Linien und Vorzeichnung der Zeilen mittelst eines spitzigen Instrumentes, bei Knappheit des Raumes am Zeilenende Zusammenziehung und Verschränkung mancher Buchstaben: des A und E, des U und M, des U und S, des N und C, des N und T, — in den Weingartener Fragmenten noch des U und R, des U und P, des O und R, des V, N und T; — Seltenheit der Abkürzungen, von denen nur dms [= dominus] und ds [= deus] sich finden; bisweiliger Gebrauch kleinerer Uncialen ebenfalls bei Knappheit des Raumes in den letzten Silben des Verses, Auftreten der alten Form Istrahel (für Israel).

Hatte nun auf Grund dieser Merkmale Hr. Dr. Ranke in Betreff der von ihm selbst aufgefundenen prophetischen Stücke geschlossen, dass ihr Text zu Anfang des 5. Jahrh. geschrieben sein müsse, so musste der neuentdeckten Italahandschrift des Klosters Sct. Paul nach dem Erwiesensein ihrer Zugehörigkeit zu jenen selbstverständlich dasselbe Alter zugeschrieben werden.

Es fragte sich nur noch, wie man sich das Auseinanderkommen beider und das Wiederauftauchen der letzteren in einer von ihrem ursprünglichen Aufbewahrungsorte so weit entfernten Gegend zu erklären habe. Und auch dieses Dunkel sollte nach und nach aufgehellt werden. Schon durch Ranke's Untersuchungen war es festgestellt, dass der ursprüngliche Codex (der, wenn er nur die Propheten enthielt, aus 39 Lagen, jede zu 8 Blättern oder 16 Seiten bestanden haben mochte, wenn er aber einer von mehreren die ganze heil. Schrift umfassenden Banden war und in ähnlicher Weise, wie der dritte Band des cod. Alexandrinus, ausser den Propheten auch die Bücher der Maccabäer und noch andere enthielt, gegen 50 Lagen gezählt haben wird) im 14. Jahrh. in dem schwäbischen Kloster Weingarten auseinander gerissen und zum Einbinden vieler anderer Handschriften benutzt, diese aber späterhin nach der Aufhebung des Klosters im Jahre 1803 nach verschiedenen Orten hin, deren einige oben angeführt worden sind, gebracht worden waren. Da nun aus Weingarten, wie Hr. Dr. Vogel in St. Paul erfuhr, verschiedene Urkunden zum Copiren nach dem Kloster Sct. Blasien im Schwarzwalde geliehen und mit den Urkunden wahrscheinlich auch werthvolle Handschriften ebendahin gebracht, die Benedictinermönche aber, welche Sct. Blasien bewohnten, nach der Aufhebung auch ihres Kloster mit einem kleinen Theile ihrer Schätze von dannen gezogen und endlich unter Kaiser Franz in dem kärnthnischen Kloster Sct. Paul aufgenommen worden waren, so konnte man vermuthen, dass auf diesem Wege unter den Wechselfallen der Zeit diejenige Handschrift, welche einige Ueberreste jenes kostbaren, ursprünglich in Weingarten aufbewahrt gewesenen und dann zerstörten Italacodex enthält, von dort durch die Mönche Sct. Blasiens nach Sct. Paul gekommen sei.

Diese Vermuthung und damit zugleich die Originalzusammengehörigkeit der sämmtlichen Ranke'schen und der Vogel'schen Bruchstücke ist zur höchsten Wahrscheinlichkeit, die man in diesem Falle der Gewissheit gleichstellen kann, erhoben worden durch die zweite jener beiden Publicationen, deren Titel an der Spitze unserer Anzeige steht.

Nachdem Hr. Dr. Ranke in dem Vorworte dieser mit ausdrücklicher Bewilligung des ersten Herausgebers sowie des Wiener Verlegers von ihm veranstalteten Edition der in Sct. Paul aufgefundenen Fragmente theils deren äussere Uebereinstimmung mit den Weingarten'schen constatirt, theils zur Erhärtung ihrer Wanderung aus Sct. Blasien nach jener Abtei in Kärnthen auf 2 Schriften F. J. Mone's hingewiesen, gibt er auf p. 3—10 einen genauen Abdruck des Textes in Uncialen mit Beibehaltung der scriptio continua, der Stichen und Columnen der Handschrift, worauf er sodann auf p. 11—29 nicht blos eine Nebeneinanderstellung der Texte in 4 Rubriken, welche die Uebersetzung der Septuaginta, den Wortlaut der Weingartener Fragmente, die alte von Hieronymus verbesserte lateinische Uebertragung und die neue Vulgata des Hieronymus enthalten, wobei zugleich die handschriftlichen Lücken unter Berücksichtigung der Vogel'schen Vorschläge mittelst scharfsinniger Conjecturen ergänzt worden sind, folgen lässt, sondern auch unter dem Texte sehr sorgfältige und eingehende kritische Anmerkungen (die aus Vogel's ‚Beiträgen' herübergenommenen sind mit V. bezeichnet) beifügt, in welchen theils die übereinstimmenden und die abweichenden Lesarten des griechischen Textes aus dem Apparate von Holmes und Parsons, theils etwaige bei lateinischen Kirchenschriftstellern vorkommende Uebertragungen erschöpfend nachgewiesen sind. In dem Nachworte (p. 30—32) kommen zur Besprechung: 1) die Lücken des Weingartener Textes (p. 30: ‚si cui evenit, ut literis privatus sit, quas dulces parentes quondam filio scripserunt, is nonne minutissima quae forsitan reliqua sunt literarum ab iis acceptarum fragmina in cimeliis reposita

conservabit?); 2) die Fehler und die Eigenthümlichkeiten der Schreibung; 3) bemerkenswerthe lateinische Wörter, Wortformen und Uebertragungen [1]); 4) das Verhältniss der in den Fragmenten ersichtlichen Textgestalt zu den verschiedenen Codices der Septuaginta. Bezüglich der beiden Hauptcodices wird dieses Verhältniss dahin angegeben, dass die Fragmente in den 48 hier zu rechnenden Stellen mit dem Vatic. 30 mal, mit dem Alex. 14 mal stimmen, während sie gegen jenen 18 mal, gegen diesen 34 mal zeugen.

Unstreitig ist der Text des Italacodex von Weingarten nicht blos, wie die Beschaffenheit seiner Schrift beweist, älter, sondern auch reiner erhalten, als z. B. der cod. Ashburnhamiensis. In sprachlicher Hinsicht bietet er auch in seinen Ezechielbruchstücken viel Bemerkenswerthes dar. Zum Beweise dessen wählen wir zunächst diejenigen Stellen aus, in welchen drei Substantive auftreten, von denen 2 sonst nirgend vorkommen und das eine anderwärts nur ein einziges Mal bezeugt ist.

Ezech. 44, 27:

Et qua die intrabunt in atrium interius, et [lies ut] ministrent in sancto, offerent exoratorii, dicit dominus deus. — LXX: Καὶ ᾗ ἂν ἡμέρᾳ εἰσπορεύωνται εἰς τὴν αὐλὴν τὴν ἐσωτέραν τοῦ λειτουργεῖν ἐν τῷ ἁγίῳ, προσοίσουσιν ἱλασμόν, λέγει κύριος ὁ θεός. — Vulg. Clement: Et in die introitus sui in sanctuarium ad atrium interius, ut ministret mihi in sanctuario, offeret pro peccato suo, ait dominus deus.

Zu exoratorii hat Vogel S. 24 bemerkt: ‚Weder die gewöhnliche Lesart ἱλασμόν, noch die so eben angeführte [προσοίσει τὸ περὶ τοῦ ἱλασμοῦ αὐτοῦ in den Minuskelhandschriften 22. 23. 36. 48. 51. 231] erklärt diese Form. Exoratorium wäre erträglich, besser propitiatorium, expiatorium. Richtig bei Hieronymus placationem.' — Das Wort exoratorium ist gewiss ebenso gut und bezeichnend, wie die drei ihm vorgezogenen; denn exorare heisst auch ‚durch Bitten besänftigen' und an Substantivbildungen auf -orium ist die Itala so reich, dass exoratorium durchaus nicht Wunder nehmen kann. Ausser dem sofort anzuführenden cocinatorium vgl. man in meiner Schrift Itala und Vulgata die S. 33—35 aus dem Bibellatein beigebrachten 20 Substantiva dieser Art, denen ich hier noch adclinatorium aus Ambrosius, vinculatorium aus der von Ceriani edirten Leptogenesis beifüge. — Nach

1) Zu Ezech. 47, 10: seorsim sibi erit ipsa ist p. 31 bemerkt, es sei nicht wahrscheinlich, dass der alte Uebersetzer das griech. καθ' ἑαυτὴν ἔσται durch diese mehr eine Erklärung, als eine Version, in sich begreifenden Worte wiedergegeben habe. Nehmen wir jedoch an, er habe den Wortlaut καθ' ἑαυτὴν ἔσται αὐτός vor sich gehabt, so konnten diese Worte füglich von ihm so übersetzt worden; denn im Vulgärlatein muss nach dem Ausweise vieler Stellen der Pronominaldativ sibi oft ganz eigenthümlich angewandt worden sein. Man vgl. z. B. im cod. Ashburnh. die fast durchgängige Wiedergabe des griech. θνησιμαῖος durch sibi mortuus (Lev. 11, 8. 11. 24. 25...); ferner in der Vulgata Jer. 3, 6: abiit sibimet [הֹלְכָה הִיא] super omnem montem excelsum. Sodann steht sibi häufig neben suus, um die für sich allein und abgesondert erfolgende Behandlung eines Gegenstandes zu bezeichnen; vgl. bei Columella: singula suo sibi iure eluito, und im Kochbuche des Apicius das auf jeder Seite wiederkehrende ius de suo sibi (4, 2. 3 .. 5.). Unserer Stelle am nächsten zu kommen scheint im cod. Amiatin. Act. 28, 16: permissum est Paulo manere sibi [μένειν καθ' ἑαυτόν] cum custodiente se milite, wo Fuldens. und Vulg. sibimet haben.

Ranke's Ansicht ist exoratorii in unserem Texte die Uebersetzung eines von dem damaligen Interpreten gelesenen ἱλάσιμοι, also der Nom. Plur. des Adjectivs exoratorius. Ich meinerseits halte in Anbetracht der sowohl im hebr. Grundtexte als auch in den sämmtlichen Lesarten der LXX und von Hieronymus bezeugten Erforderlichkeit eines Objectes zu offerent das mit diesem Verbum verbundene exoratorii für die allzu buchstäbliche Uebertragung eines griech. Wortlautes, in welchem περί fehlte: προσοίσουσι τὸ τοῦ ἱλασμοῦ.

Ezech. 46, 23:

Et exedrae gyro in ipsis in circuitu IIII. et cocinatoria facta sub[ter exedras gyro]. — LXX: Καὶ ἐξέδραι κύκλῳ ἐν αὐταῖς, κύκλῳ ταῖς τέσσαρσι· καὶ μαγειρεῖα γεγονότα ὑποκάτω τῶν ἐξεδρῶν κύκλῳ. — Vulg.: Et paries per circuitum ambiens quatuor atriola: et culinae fabricatae erant subter porticus per gyrum. — Hieronymus stimmt in der zweiten Hälfte des Verses mit der Vulg., nur dass er ihn mit propter accubita schliesst.

Aus dem Subst. cocinatorium oder coquinatorium ersieht man, wie sehr die vorhieronymianische Version längere und vollere Wortbildungen liebte (fast als wenn wir in diesem Falle ‚Kochnerei' anstatt ‚Küche' sagen wollten). Weder culina noch coquina genügte daher dem Uebersetzer. Im Munde des Volkes ging man, wie sich wahrnehmen lässt, bei allen Bezeichnungen des mit dem Kochen Zusammenhängenden nicht auf CUL, sondern auf den Stamm COC zurück. Von coquus bildete man zunächst coquinus (Plaut. Pseud. III. 2, 1 sq.) und gebrauchte dessen Femininum substantivisch (Apulej., Palladius). Ein Deminutivum des letzteren, coquinella, wird von Diefenbach aus 2 mittelalterlichen Vocabularien angeführt. Nachdem man sodann aus coquinus das Verbum coquinare (vgl. Plaut. Aul. III. 1, 3. Pseud. III. 2, 64. 85) gebildet hatte, wurde von diesem ausser dem (in dem Titel der Schrift des Apicius De re coquinaria auftretenden) kürzeren auch noch das volltönendere Adj. coquinatorius abgeleitet, welches in den Digesten zweifach bezeugt ist (XXXIII. 9, 6. XXXIV. 2, 19, 12). Es leuchtet ein, wie zweckmässig es war, dessen Neutralform cocinatorium zur Wiedergabe des griech. μαγειρεῖον zu verwenden, da jenes Wort von einem vorausgesetzten Subst. cocinator in gleicher Weise abgeleitet ist, wie μαγειρεῖον von μάγειρος.

Ezech. 42, 5:

.. [columna]tione et intervallum, sic columnatio et intervallum. — LXX: (ἐκ τοῦ ὑποκάτωθεν) περιστύλου καὶ τὸ διάστημα· οὕτως περίστυλον καὶ διάστημα. — Vulg.: quia supportabant porticus, quae ex illis eminebant de inferioribus et de mediis aedificii. — Hieronymus: a columnis inferioribus et spatium simile erat.

Das vorn ersichtliche tione hat Dr. Vogel mit Recht für ein Ueberbleibsel von ex inferiore columnatione erklärt. Ueber dieses Wort columnatio aber, das er ein ‚barbarisches' genannt hat, und ähnliche dürfte man günstiger zu urtheilen geneigt sein, sobald man sich vorstellig gemacht hat, dass ganz analoge Wortbildungen bei den besten Repräsentanten der Itala oft vorkommen. Ich erinnere nur an das Tertullianische convallatio für περίτειχος (ganz unserem für περίστυλον gesetzten Verbalsubstantiv columnatio entsprechend), an fluxuatio, mensuratio, novellatio und andere a. O. S. 69 ff. von mir angeführte Substantivbildungen, unter denen sich übrigens auch das von Apulejus mit contabulatio zusammengestellte columnatio befindet.

Ezech. 44, 20:

Et capita sua non radent et comas suas non tondent et operientes operient capita sua. — LXX: Καὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν οὐ ξυρήσονται καὶ τὰς κόμας αὐτῶν οὐ ψιλώσουσι..

‚Da für ψιλώσουσι keine Präsensform in den Varianten vorkommt, ist tondent ein Schreibfehler für tondebunt, oder es muss ein falscher Infinitiv tondĕre angenommen werden.' Vogel. — ‚Quae forma a communi usu recedit, tondent, ab Hier. in comm... mutata est in tondebunt, sed quod mireris servata in editione Vulgatae, quae habet neque comam nutrient: sed tondentes attondent capita sua... Formam tondi pro tonderi apud Bedam serioribusque temporibus apud alios inveniri, Ducangius docet in gloss. ed Henschel VI, 604. Qua de causa noli tondent in sphalmate positum existimare.' Ranke.

Ezech. 44, 29:

Et sacrificia et quae pro peccato et quae per [pro] ignorantia hi manducabunt. — LXX: Καὶ τὰς θυσίας καὶ τὰ ὑπὲρ ἁμαρτίας καὶ τὰ ὑπὲρ ἀγνοίας οὗτοι φάγονται. — Hieron. u. Vulg.: victimam et pro peccato et pro ignorantia (Vulg : delicto) ipsi comedent.

Der Weingartener Codex weist hier in den Worten quae [τά] pro peccato et quae [τά] pro ignorantia das latein Relativum als einen Ersatz des griech. Artikels auf. Ebenso 46, 9: portae quae [τῆς] ad aquilonem.. portae quae [τῆς] ad austrum.. portae quae [τῆς] ad aquilonem. 46, 12: faciet holocausta sua et quae salutaris eius [τὰ τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ]. 46, 20: ubi cocent [= coquent] illic sacerdotes quae [τά] pro ignora[ntia] et quae [τά] pro peccato. — Im Evangeliencodex von Cambridge finden wir (s. It. u. Vulg. S. 443) denselben Gebrauch des Relativums.

Ezech. 46, 18:

.. ut dominetur eorum, de possessione sua dabit hereditatem filiis suis, ut non dispargatur populus meus ..

Wenn Herr Dr. Vogel zu eorum angemerkt hat, es bleibe, da nur αὐτούς gelesen werde und dominari auch nicht den Gen. regiere, die Wahl dieses Casus unerklärt, so wird dies von dem zweiten Herausgeber dahin berichtigt: ‚Verba dominetur eorum ex eo usu loquendi, quem invenis in ipsa Vulgata Gen. 3, 16 ipse dominabitur tui, ib. 4, 7 tu dominaberis illius, simpliciter respondent verbis καταδυναστεῦσαι αὐτούς.' — Ebenso lesen wir in den Noten der 2. Edition: ‚Formae dispargatur analogum est, quod apud Tertull. in scorpiace contr. Gnost. c. 5 invenimus dispargere.'

Ezech. 47, 2:

.. et circumduxit me viam deforis ad portam atrii .. — LXX: καὶ περιήγαγέ με τὴν ὁδὸν ἔξωθεν πρὸς τὴν πύλην τῆς αὐλῆς .. — Vulg.: et convertit me ad viam foras portam exteriorem ..

Gleich einigen verwandten Adverbialformen aus Präposition und Adverbium zusammengesetzt, zeigt uns das — im französ. dehors nachgebildete und erhaltene — deforis [= ἔξωθεν], welches Mittels die römische Volkssprache sich nicht selten bedient hat, um das Ziel der Deutlichkeit auf kürzestem Wege zu erreichen. Dem Uebersetzer der Bibel aber musste eine derartige Ausdrucksweise um so näher liegen, je genauer sie mit der des griech. Grundtextes harmonirte. — Was die Richtigkeit der Uebertragung anlangt, so werden wir der wortgetreuen unseres Textes vor der der Vulg. den Vorzug geben müssen. Während sie nämlich besagt: ‚und führte mich

auf dem Wege von aussen (ausserhalb) zu dem Thore (ähnlich bei Bunsen im Bibelwerke: „und liess mich draussen herumgehen zum äusseren Thore'), gibt die Vulg. den nicht ganz zutreffenden Sinn: „und wendete mich zu dem Wege das äussere Thor hinaus' — oder: „aussen vor dem äusseren Thore'; denn foras als Präposition kann Beides heissen.

Anstatt noch weitere Proben aus dem Texte der Italabruchstücke des Ezechiel anzuführen, ziehen wir vor, den Leser zum unmittelbaren Schöpfen aus der Doppelquelle, der die Bekanntschaft damit entnommen werden kann, angelegentlichst einzuladen. In der Beurtheilung gewisser darin auftretender Spracheigenthümlichkeiten können wir uns allerdings mit Hrn. Dr. Vogel nicht einverstanden erklären, allein dadurch soll der Anerkennung, die wir ihm wegen der Entzifferung, Veröffentlichung und kritischen Illustrirung dieser Fragmente schulden, nicht der mindeste Abbruch geschehen, diese vielmehr dankbar hiermit ausgesprochen sein. Zu gleicher Zeit legt uns die allen Anforderungen gerecht werdende Reichhaltigkeit und Gediegenheit der zweiten Bearbeitung derselben die angenehme Pflicht auf, zu erklären, dass Hr. Prof. Dr. Ranke in Marburg dadurch seinen vielfachen Verdiensten um die Erweiterung und Vertiefung der Italakenntniss ein neues hinzugefügt hat, zu dessen freudiger Würdigung sich alle, welche diesem Zweige der Wissenschaft ihre Studien und Wünsche zuwenden, nach Durchforschung dieser seiner Schrift gedrungen fühlen werden. Je später aus äusseren Gründen unsere Anzeige erscheint, um so lebhafter wünschen wir, dass recht viele unserer Leser durch sie veranlasst werden, sowohl diese literarische Reliquie des Klosters von Weingarten als auch die beiden anderen, ebendaher stammenden Fragmente der alttestamentlichen Itala, welche von dem genannten Gelehrten schon früher edirt worden sind, kennen zu lernen.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

J. H. Scholten, Het Paulinisch Evangelie. Critisch Onderzoek van het Evangelie naar Lucas en zijne Verhouding tot Marcus, Mattheus en de Handelingen. Leiden 1870. 8 X en 480 Bl.

Hr. Prof. Scholten in Leiden hat nach einer tüchtigen Schrift über das Johannes-Evangelium (1864), welche in dieser Zeitschrift (1868. S. 213 f. 434 f.) besprochen worden ist, in einer weitern Schrift über das älteste Evangelium (1868) die Urgestalt der evangelischen Geschichte bei Marcus und Matthäus zu ermitteln versucht, worüber in dieser Zeitschrift (1870. S. 180 f.) gehandelt worden ist. Gegenwärtig schliesst der Holländische Theolog seine Evangelienforschung ab durch eine kritische Untersuchung über das Lucas-Evangelium als das paulinische Evangelium. Schon früher habe ich meine Freude darüber ausgedrückt, dass auch Scholten den Lucas für den letzten Synoptiker hält. Derselbe will den Lucas als Apologeten des Paulinismus gegen den Judaismus und das jüdische Christenthum auffassen, und was ihm auch bei mir (Evangelien S. 154) noch zu fehlen scheint, ergänzen durch die Nachweisung, dass die Apostelgeschichte dieselbe Richtung hat, und nicht, im Streite mit dem Lucas-Evangelium, die Aufhebung des Gegensatzes von dem judenchristlichen und dem paulinischen Standpunct bezweckt (p. VIII). Was mich betrifft, so habe ich am angeführten Orte nicht den Streit, sondern vielmehr die Uebereinstimmung der Richtung des Lucas-Evangelium und der Apostelgeschichte behauptet, freilich eben desshalb, weil die Apostelgeschichte keinen reinen Paulinismus mehr vertritt, auch dem Lucas-Evangelium schon eine gewisse Trübung des Paulinismus zugeschrieben. Scholten will dagegen auch der Apostelgeschichte einen reinen Paulinismus zuschreiben, was ich für unmöglich halte.

Der holländische Theolog beginnt mit einer Literaturgeschichte des Lucas-Evang., dessen erste Spuren sich gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts nachweisen lassen (p. 1—26) Dann untersucht er in dem ersten Hauptstück (p. 27—45) die Perikopen, welche allein Lucas und Marcus mit einander gemein haben, und kommt zu dem Ergebniss, dass Lucas sich abhängig zeigt von Proto-Marcus, und dass seine Abweichungen theils angehende Wundersucht, theils das Bestreben einer Apologie des Heidenapostolats kund geben. Dagegen soll Lucas den Deutero-Marcus noch nicht gekannt haben. Die Nachweisung dieser Abhängigkeit des Lucas ist recht verdienstlich. Störend ist nur die Unterscheidung eines Proto- und eines Deutero-Marcus, welche auf keinem sachlichen Grunde beruht. Die paar Stellen, welche Scholten für eine theilweise Unabhängigkeit des Lucas von Marcus anführt, beweisen nichts. Marc. I, 28 lesen wir nach der Teufelaustreibung in der Synagoge von Kapernaum: *ἐξῆλθε δὲ ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.* Dafür sagt Lucas 4, 37: *καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.* Da hat Lucas nicht *τῆς Γαλιλαίας.* Warum soll er das nicht vorgefunden, aber ausgelassen haben? Mag er sonst noch so reich sein in geographischen Erlauterungen, er kürzt gerade den galilaischen Abschnitt sehr ab und konnte diesen Ausdruck um so mehr weglassen, da er, wie Scholten selbst bemerkt, nicht glücklich gewählt war, eigentlich die an Galilaa angrenzenden Landschaften bedeutete. — Marc. I, 39 lesen wir: *καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.* Luc. 4, 44 sagt: *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας.* Da ist auch nicht der mindeste Grund ersichtlich, wesshalb Luc. *εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν* noch nicht gelesen haben und die Erwahnung von Galiläa erst selbst eingeführt haben sollte. — Marc. 9, 39 lesen wir: *οὐδεὶς γάρ ἐστιν, ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με.* Diese Worte bietet Lucas nicht; etwa, weil sie erst von Deutero-Marcus eingefügt worden sind? Nein, er wird auch hier abgekürzt haben. So matt sind die Worte nicht, dass sie sich nicht gut an die Veranlassung anschlössen. Auch stören sie den Zusammenhang nicht. Das folgende *ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ᾽ ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν*, was auch Lucas hat, mag sich immerhin auf das vorhergehende *μὴ κωλύετε αὐτὸν* beziehen. Nur bei Marcus giebt Jesus eine vollständige Antwort auf die Worte des Johannes 9, 38: *Διδάσκαλε, εἴδομέν τινα τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια καὶ ἐκωλύσαμεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν*, wovon die erstere Hälfte bei Lucas gar nicht berücksichtigt wird. — Marc. 12, 42 ist wahrlich kein Grund ersichtlich, wesshalb das erklärende *ὅ ἐστι κοδράντης* dem Lucas, welcher diese Worte auslässt, nicht bekannt gewesen sein sollte. Setzen wir also getrost den kanonischen Marcus anstatt des Proto-Marcus.

In dem zweiten Hauptstück (p. 46—137) untersucht Scholten die Perikopen, welche allein Lucas und Matthäus mit einander gemein haben, und kommt zu dem wohlbegründeten Ergebniss, dass Lucas sowohl den Matthäus als den Marcus gebraucht hat, den ihm von dieser Seite überlieferten Stoff grammatisch und historisch verbessern und die Geschichte nach einer höhern Idee von dem Christenthum darstellen wollte Man findet hier (p. 75. 77 sq.) die kritischen Nachweisungen angenommen, dass Mt. 5, 18. 19 7 15—23 antipaulinische Zuthaten zu der Bergrede sind Auch wird Luc. 6, 46 (p. 79) ganz so erklärt, wie ich es in meinen Evangelien (S. 79) gethan habe. Scholten hat hier überhaupt die Ergebnisse der Kritik unbefangen zusammengestellt, auch uns nicht genöthigt, auf seine Unterscheidung eines Proto-, Deutero- und Trito-Matthäus einzugehen. Die Anerkennung, dass das Matthäus-Evangelium früher fertig geworden ist, als das Marcus-Evangelium, ist nicht zu übersehen.

Das dritte Hauptstück (p. 138—294) behandelt die Perikopen, welche Lucas mit Marcus und Matthäus gemein hat. Da bringt Scholten (p. 270 sq.) heraus, dass Marc. 13, 13 und Matth. 24, 14 noch den unbestimmten Ausdruck: „Gräuel der Verwüstung" bieten, wogegen Luc. 21, 20 die Belagerung und Zerstörung von Jerusalem, die Zerstreuung der Juden schon bestimmt vorhersage. Da ist denn doch zu bemerken, dass schon bei Matth. (24, 2. 15) und bei Marc. 13, 2. 14 die Zerstörung des Tempels und der Stadt bestimmt genug vorhergesagt ist. Mit diesem Vorbehalt kann man das Ergebniss unterschreiben, dass Lucas den (Proto-) Marcus und den Matthäus als Quellen benutzt und paulinisch bearbeitet hat. Aber von einem Streben, einen versöhnenden Standpunct zwischen den beiden Parteien einzunehmen, findet Scholten nicht nur keine Spuren, sondern der Evangelist soll sich im Gegentheil beeifern, den Standpunct des Paulus und den heidenchristlichen Universalismus rein und ungetrübt gegen die Beschränktheit des Judaismus, die Prätension der Judenchristen und die Ueberhebung des Apostolats der Zwölf zu handhaben.

In dem vierten Hauptstück (p. 295—377) behandelt Scholten die Perikopen, welche allein bei Lucas vorkommen, und kommt wieder zu dem Ergebniss: „Das Vorhaben, zwischen den beiden Hauptrichtungen der Zeit, dem Judaismus und dem Paulinismus, eine vermittelnde Stelle einzunehmen, ist dem Lucas einmal fremd; und die Beweise, dafür vorgebracht, sind ungenügend. Der Verf., obwohl in der Vorstellung und Beurtheilung seiner Gegenpartei gemässigt, und nach dem Vorgange des Paulus in dem A. T. die Vorbereitung sehend zu dem Neuen, ist gleichwohl ein reiner Paulinist; nur geht er, in seiner Vorstellung der Parusie, in der Vergrösserung des Wunders und in der Zurücksetzung der Zwölf, welche er nur aus der judenchristlichen Ueberlieferung kannte, in Verbindung mit dem spätern Zeitraum, in welchem er schrieb, über den Meister hinaus."

Das fünfte Hauptstück (p. 378—467) behandelt die Charakteristik des Lucas-Evg., seine Entstehung und sein Verhältniss zu der Apostelgeschichte. Der Evangelist, welcher nicht viel früher als 90—100 geschrieben haben kann, jedenfalls vor 138, wahrscheinlich in oder bei Rom, soll den Proto-Marcus und unsern Matthäus mit andern Quellen zusammengearbeitet haben. Die leitende Absicht dieser Bearbeitung soll rein paulinisch sein. Die Behauptung Baur's und seiner ersten Nachfolger, als hätte das Lucas-Evg. die Richtung, durch das Nebeneinanderstellen judenchristlicher und paulinischer Bestandtheile die judenchristliche und die paulinische Partei mit einander zu versöhnen, findet Scholten (p. 403) im Streit mit der sichtlichen Absicht des Lucas, dessen scheinbar judenchristliche Bestandtheile, näher besehen, ebenso paulinisch erscheinen als das Uebrige. Da kommt man nun aber doch mit der Apostelgeschichte in's Gedränge, welche nach allgemeiner Ansicht keinen reinen Paulinismus mehr darlegt. Scholten bemüht sich zwar (p. 428 sq.) sehr ernstlich, auch der Apostelgeschichte einen reinen Paulinismus zuzuschreiben, aber keineswegs überzeugend. Die Apostelgeschichte soll weder den Petrus und die 12 Apostel paulinisch, noch den Paulus judaistisch färben (p. 446 f.). Unbedenklich soll es sein, wenn Paulus Apg. 16, 3 den Timotheus selbst beschneidet, womit er nur den Grundsatz 1 Kor. 9, 20—22 erfüllt habe. Das ganz judaistische Gelübde der Haarschur Apg. 18, 18 soll nicht Paulus selbst, sondern Aquila noch als Judenchrist gethan und ausgeführt haben (p. 452 sq.). Wenn Paulus Apg. 21, 17 f. nach dem Rathe des Jakobus sich an einem Nasiräatsgelübde betheiligt, so wissen wir nicht, wo hier der Bericht des Augenzeugen aufhört. Der Verfasser ist am Ende in dem Bestreben, den Paulus gegen ungerechte

Vorwürfe der Judaisten zu vertheidigen, zu weit gegangen. Und wesshalb verschweigt denn die Apg. den Handel mit Titus in Jerusalem und den Auftritt gegen Petrus in Antiochien Gal. 2, 1 f.? Am Ende unabsichtlich, höchstens um den judaistischen Eiferern keine Waffe gegen Paulus in die Hand zu geben (p. 462). Alles dieses ist ebenso haltlos, wie wenn (p. 464 sq.) die σημεῖα, τέρατα καὶ δυνάμεις des Paulus (2 Kor. 12, 12. Röm. 15, 19) für Glossem erklärt werden. Und da die Apostelgeschichte nun einmal keinen reinen Paulinismus vertritt, so kann auch der Paulinismus des Lucas-Evg. nicht so rein sein, wie Scholten ihn darstellt. A. H.

Rovers, A. N. — Heeft Paulus zich ter Verdediging van zijn Apostelschap op wonderen beroepen? Amsterdam 1870. 8. 58 Bl.

Der Hr. Verf. will beweisen, dass 2 Kor. 12, 12 eine Interpolation sei. Die Gründe sind gewiss nicht überzeugend. Das erste Hauptstück (p. 7—19) giebt die Erklärung der Stelle selbst, gegen welche nichts einzuwenden ist. Rovers nimmt nun aber an der Stelle mehrfachen Anstoss (p. 9 sq.). Derselbe Mann, welcher 1 Kor. 1, 22 den Juden vorwirft, dass sie äussere Wunder-Zeichen suchen und damit zugleich die judenchristliche Richtung unter ihnen verurtheilt, sollte denselben Lesern erklärt haben, dass das Kennzeichen der Apostel auch in dem Thun von Wunder-Zeichen besteht? Warum nicht? Derselbe Paulus, welcher 1 Kor. 1, 22 den Hellenen das Suchen von Weisheit vorwirft, kennt 1 Kor. 12, 8 unter den christlichen Charismen eine Weisheitslehre. Mit dem Tadel eines judaistischen Suchens von Wunder-Zeichen vertragen sich Zeichen und Wunder als äussere Beglaubigung der Apostelwürde ganz gut. Der Zusammenhang soll die Stelle nicht erfordern, vielmehr nicht ertragen. Nicht einmal ertragen? Paulus hat ja 2 Kor. 12, 11 wieder versichert: *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι.* Da passt es sehr gut, wenn er V. 12 fortfährt: *τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν* Seine Apostelwürde war gleichwohl in Korinth streitig geworden. Daher fährt Paulus V. 13 fort: *τί γάρ ἐστιν ὃ ἡττήθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας, εἰ μὴ ὅτι αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενάρκησα ὑμῶν; χαρίσασθέ μοι τὴν ἀδικίαν. ταύτην.* Was ist da überflüssig? Anstatt des *μὲν* V. 12 braucht man kein *γὰρ* zu erwarten, weil der Beglaubigung der Apostelschaft die im Sinne behaltene Missachtung derselben zu Korinth gegenübersteht. Und das Unrecht dieser korinthischen Missachtung wird V. 13 mit bitterm Sarkasmus begründet. Da ist das *γὰρ* ganz am Orte und braucht weder in *μὲν* noch in *οὖν* verändert zu werden. Streicht man mit dem Hrn Verf. V. 12, so fehlt das durch *μὲν* angedeutete Mittelglied der korinthischen Missachtung. Rovers (p. 14) muss selbst zwischen V. 11 und V. 13 ergänzen: „Ich verdiente durch euch gepriesen zu werden.“ Auf alle Fälle passt V. 12 vollkommen in den Zusammenhang. Man hat auch nicht das mindeste Recht, diesen Vers gegen alle Zeugen zu tilgen. Mit der verwandten Stelle Röm. 15, 19 wird Rovers leicht fertig, da er die Unächtheit von Röm, C. 15. 16 durch Baur erwiesen findet, worin ich keineswegs einstimmen kann. Dass Paulus auf seine Wunder besonders Gewicht gelegt habe, will ich gar nicht behaupten. Aber hat er Gal 3, 5 geschrieben: *ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν*, so kann er recht gut auch seinen geistigen Beruf zum Apostel durch äussere Wunder unterstützt gefunden haben.

Das zweite Hauptstück (p. 20 36) handelt von Paulus' Vertheidigung seiner Apostelschaft und giebt gute Bemerkungen über die Gegner des Apo-

stels. Ist aber der Magier Simon ein judaistisches Zerrbild des Apostels, so erkennt man auch hier noch eine Spur von Wundern des Paulus. Das dritte Hauptstück (p. 37—40) giebt des Paulus Urtheil über die δυνάμεις, kann es aber nicht leugnen, dass Paulus Gal. 3, 5. 1 Kor. 12, 10. 28. 29 auch christliche Wunder anerkennt. Der Schluss (p. 41—45) fasst das Ergebniss zusammen, worauf gelehrte Anmerkungen folgen (p. 46—58). Hoffen wir, dass der Hr. Verf. seine Freisinnigkeit auf bessere Ziele richten möge, als auf solche erfolglose Bestreitung eines ächten Paulus-Verses! A. H.

J. Chr. K. v. Hofmann: Die heilige Schrift neuen Testaments, Vierter Theil, erste Abtheilung (der Brief an die Epheser), zweite Abtheilung (die Briefe an die Kolosser und an Philemon). Nördlingen 1870. S. 291 und 218.

Nachdem ich an einem andern Orte (Protestantische Kirchenzeitung, 1870 Nr. 33. 1871 Nr. 16) Einiges über die exegetischen Resultate dieses Theiles gesagt, möchte ich hier auf die kritische Frage zurückkommen, sofern solche von Hofmann berührt worden ist. Hier liegt nun freilich die grosse Schwäche des Commentars. Wie kann man doch diese beiden Briefe, welche in einem noch viel innigeren und eigenthümlicheren Verwandtschaftsverhältnisse zu einander stehen, als die synoptischen Evangelien, beide von Anfang bis Ende, als ob sie jedenfalls ganz selbständige Schriftwerke wären, durcherklären, um erst schliesslich (IV, 2, S. 166 fg.) noch Einiges über jenes Verhältniss zu bemerken? Wir sind überzeugt, dass sowohl bei jenen geschichtlichen, als auch bei diesen brieflichen Schriftstücken des N. T. eine wirkliche Förderung der Exegese nur noch von derjenigen Methode zu erwarten ist, welche das hermeneutische Geschäft in strengster Einheit mit der literarhistorischen Kritik betreibt. Was ist denn gewonnen, wenn ich mich Tage lang an der Zurechtlegung einer syntaktisch schwierigen Stelle abarbeite, die ganze Reihe gezwungener Erklärungen durchdenke, welche in anderthalb Jahrtausenden ersonnen wurden, um endlich die vorhandene Zahl von Unmöglichkeiten durch eine neue Unmöglichkeit zu vermehren, während die Sache einfach so liegt, dass der ganze Anstoss nur durch einen, wegen seiner Kostbarkeit aus dem Original herüber genommenen, aber den Structurverhältnissen des abhängigen Satzbaus nicht vollkommen angepassten und homogen bearbeiteten Marmorblocks herbeigeführt worden ist? Der Verfasser unsres Commentars wird über eine derartige Möglichkeit sich allerdings mit kaltblütiger Verachtung hinwegsetzen; aber diese Sicherheit würde uns wenig imponiren, insofern sie nur dem im Dogmatismus hart und fest gewordenen Theile seines Geistes angehören könnte. Thatsächlich ist sowohl in den synoptischen Evangelien, als in den Epheser- und Kolosserbriefen jener Fall mehr als einmal gegeben, und es geschieht lediglich um der, einer Recension gestatteten, Grenzen willen, wenn ich zum Beweis dessen hier nicht die vollständigen Texte beider Briefe erörtere, sondern mich blos auf Beispiele beschränke.

Schon in der Adresse schreibt der Epheserbrief (1, 1. 2) den Kolosserbrief 1, 1. 2.) ab. Daher Παῦλος ἀπόστολος χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ am Anfang und χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν am Schlusse. Daher aber auch die, auf keinerlei andere Weise aufzulösende Schwierigkeit, welche aus τοῖς οὖσιν erwächst. So gewiss damit nach Analogie von Röm. 1, 7. 2 Kor. 1. 1. Phil. 1, 1 die Adresse angegeben werden soll, und so gezwungen es ist, mit Hofmann zu übersetzen „an die Heiligen, welche auch an Christus Jesus Gläubige sind" (IV, 1, S. 5), so wahr ist es doch, was er zugleich über die ganz absonderliche und ungefüge Art bemerkt,

wonach hier die örtlich einschränkende Näherbestimmung zwischen die beiden durch καί verbundenen und einem und demselben Artikel unterstehenden Prädicate gestellt ist, welche die Leser nach ihrem Christenstande benennen. Aber eben dieser Umstand, welcher ihn abhält, die vom Schreiber offenbar beabsichtigte Adresse anzuerkennen, will eben einfach als Folge des mechanischen Abschreibens von Kol. 1, 2 τοῖς ἐν Κολασσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν χριστῷ verstanden sein. Zuerst wurde ἐν Κολασσαῖς, weil eine Adresse dahin, überhaupt eine Adresse nur an eine bestimmte Gemeinde, für diesen Brief nicht in Aussicht genommen war, ausgelassen und zu τοῖς sofort ἁγίοις geschrieben; dann besann man sich, dass aber doch auch dieser Brief irgendwo hin laufen müsse. Auch Hofmann erkennt (IV, 2, S. 154) in ihm ein Umlaufsschreiben und erinnert an die Apok. 1, 11 genannten, sieben Gemeinden (ähnlich wie — meines Erachtens richtig — Hitzig und Kiene). Diese sieben Namen zwischen τοῖς und ἁγίοις einzuschalten, wäre nun völlig unmöglich gewesen. Der Verfasser vereinigte also vorab einmal diese beiden durchaus zusammen gehörigen Wörter, um sich dann über den Modus der Adresse zu besinnen, wobei er sich für ein τοῖς οὖσιν ἐν mit jeweiliger Ergänzung des betreffenden Namens entschied. Kaum aber ist die Adresse in dieser, allerdings syntaktisch incorrecten Form eingefügt, so fährt er wieder ganz im Tone des Kolosserbriefes mit καὶ πιστοῖς ἐν χριστῷ fort.

Dann hebt der Kolosserbrief, wie Paulus auch sonst thut, mit einer Versicherung stetiger Danksagung um die Leser an, während der Epheserbrief dieselbe erst auf einen langen, schwerfälligen, an sich schon unpaulinischen Lobpreis Gottes (1, 3—14) folgen lässt, wozu übrigens, was Worte und Wendungen anlangt, im ganzen ersten Capitel des Kolosserbriefes Parallelen vorliegen. Eine wirkliche Verwandtschaft erkennt sodann Hofmann selbst (IV, 2, S. 2. 168) an zwischen folgenden parallelen Stellen:

Kol. 1,	Eph. 1.
3. εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι,	15. διὰ τοῦτο κἀγὼ ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους
4. ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.	16. οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν.

Dies ist einfache Inversion zweier, und wenn man mit Hofmann das auf Eph. 1, 13. 14 zurückweisende διὰ τοῦτο des Epheserbriefes mit dem Kol. 1, 5 folgenden διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν parallelisirt, dreier, Glieder des ursprünglichen Gedankenfortschrittes. Aber allerdings wäre, falls die zuletzt angeführten Worte wirklich den Grund der Danksagung enthalten sollten, höchst auffällig, dass nicht sowohl das Verhalten des Hoffens, als vielmehr das im Himmel aufbehaltene Hoffnungsgut genannt ist, da Paulus sonst immer die christliche Beschaffenheit der Leser als Motiv seines Dankes nennt. Wir werden uns daher hinsichtlich dieser Stelle der gewöhnlichen Erklärung anschliessen. Wäre dagegen Hofmann im Rechte, so würde uns diese Anomalie Anlass geben, uns die Behauptung Hoekstra's zu überlegen, welcher um des λόγος τῆς ἀληθείας willen Kol. 1, 5 von 2 Kor. 6, 7 abhängig sein lässt (Theologisch Tijdschrift, 1868, S. 647). In Wahrheit freilich liegt die Abhängigkeit nur auf Seiten des Verfassers des Epheserbriefes, welcher übrigens schon 1, 12 sein Auge auf Kol. 1, 5

weilen liess, auf welche Weise sich ihm aus der Erwähnung der *ἐλπίς* und dem *προηκούσατε* sein *τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ χριστῷ* ergab. Hier können wir uns auf Hofmann selbst berufen, welcher bemerkt, dass in *προηκούσατε* (im Voraus Kunde erhalten) das *πρό* ebenso gemeint sei, wie Eph. 1, 12 in *προηλπικότας* (IV, 2, S. 2). Wir stellen diesem Beispiele aus dem Anfang zunächst ein anderes aus dem Schlusse des Briefes gegenüber. Dasselbe betrifft die Parallelen

Kol. 4,	Eph. 6,
3. *προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ χριστοῦ, δι᾽ ὃ καὶ δέδεμαι,*	19. *καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον,*
4. *ἵνα φανερώσω αὐτὸ ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*	20. *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*

„Da erinnert — dieser Wahrnehmung entzieht sich auch Hofmann nicht (IV, 2, S. 172) — nicht blos das *ὡς δεῖ με λαλῆσαι* des einen Briefes an die gleichen Worte des andern, und *τὸ μυστήριον τοῦ χριστοῦ* an *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* sondern auch dass muss auffallen, dass es das Eine Mal heisst *ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου*, das andere Mal *ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου*, indem es, wo so viel Gleichlaut stattfindet, nicht zufällig sein kann, sondern sich aus unwillkürlicher Erinnerung an das früher Geschriebene erklärt, dass der Apostel, so verschieden auch die Wendung ist, deren er sich hier und dort bedient, doch denselben Ausdruck gebraucht.“ Zu dieser Verschiedenheit der Wendungen wird der Verfasser wahrscheinlich auch dies rechnen, dass, wenigstens nach seiner Erklärung, das *ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι* des Epheserbriefes einen mit *ἵνα μοι δοθῇ* coordinirten Satz bildet (IV, 1, S. 263. 265), während *ἵνα φανηρώσω αὐτό* im Kolosserbrief von *δέδεμαι* abhängig sein soll (IV, 2, S. 141). Wäre dies wirklich der Fall, so läge aber auch hier wieder nur ein Beweis vor, dass der Verfasser des Epheserbriefes sein Vorbild unrichtig reproducirt hat. Hofmann versichert freilich zugleich, dass der Verfasser des Kolosserbriefes „in Uebereinstimmung mit Eph. 6, 20 eben dies als den Zweck bezeichnet, zu welchem er in dieser Haft sich befindet, dass er, der unter Verschluss Gehaltene, das Geheimniss, welches unbekannt bleibt, wo es nicht gepredigt wird, in der ihm zukommenden Weise an den Tag gebe“ (IV, 2, S. 142). Hiernach sollte man denken, unser Erklärer wandle genau in den Fusstapfen Bengel's, welcher, wie *ἵνα φανέρωσω* von *δι᾽ ὃ καὶ δέδεμαι*, so auch *ἵνα παρρησιάσωμαι* von *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει*, abhängig denkt; womit dann völlige Gleichheit des ausgedrückten Gedankens erreicht wäre. Aber gerade zu Eph. 6, 20 lesen wir, dass Bengel's Verbindung „keinen Sinn gäbe“ (IV, 1, S. 263), so dass wir über diesen Punct in der That vollkommen rathlos bleiben. Was aber die „Thür des Wortes“ betrifft, so ist hier das Missverständniss des Autor ad Ephesios über allen Zweifel erhaben. Denn dieselbe kann nach 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12 nur die ungehemmte Verkündigung des Evangeliums bedeuten, während der Epheserbrief sie vom Mund versteht. Schon Hoekstra (a. a. O. S. 649 fg.) und Hitzig (Zur Kritik der paulinischen Briefe, S. 22) haben dies notirt, und ich habe nur hinzuzufügen, dass unserem Schriftsteller dabei vielleicht als Auslegungskanon der Barnabasbrief diente (Cp. 16: *ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ ὅ ἐστιν στόμα*):

Wir betrachten den weiteren Fortgang der Stelle:

Kol, 4, 5.	Eph. 5,
ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι.	15. *βλέπετε οὖν πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί.*
	16. *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν.*

Die Stelle des Kolosserbriefes wird in ihrer paulinischen Authentie z. B. durch 1 Thess. 4, 12 empfohlen. Nun stammt aber der Ausdruck *καιρὸν ἐξαγοράζειν* aus Dan. 2, 8, wo er „Zeit gewinnen" bedeutet. Im Kolosserbriefe kommt er auch ganz zu seinem Rechte, da es sich um weises Ergreifen der Gelegenheit handelt. Dagegen kann man nicht sagen, dass mit dieser Vorstellung die andere *ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν* sehr natürlich zusammenhienge. Eher würde man auf das Umgekehrte geführt: Kaufet die Zeit aus, denn es ist gute Zeit, mit der etwas anzufangen. Hofmann hat hierfür so wenig Sensorium, dass er das gerade Gegentheil logisch findet (IV, 1, S. 219) und den Unterschied der Parallelen auf die Wortstellung beschränkt (IV, 2, S. 172). Aber schon Hoekstra hat das Räthsel der Ephesersteilen vielleicht gelöst, wenn er darin eine Combination von Col. 4, 5 mit der Aussage über den *καιρός* Röm. 13, 11. 12 erblickt (a. a. O. S. 649). Wie hier der *καιρός* mit Bezug auf die Parusie Christi in Betracht gezogen wird, so erscheinen Eph. 5, 16 die Tage als bös, weil sie die Tage der letzten Drangsal sind. Das Bild von Nacht und Tag war aus Röm. 13, 12 schon Eph. 5, 8. erschienen; das vom Aufwachen aus dem Schlafe kommt Eph. 5, 14, die *ἔργα τοῦ σκότους* Eph. 5, 11. Nicht minder ist das *εὐσχημόνως περιπατεῖν* aus Röm. 13, 13 in *ἀκριβῶς περιπατεῖτε* Eph. 5, 15 verwandelt, und der Gegensatz zu *κώμοις καὶ μέθαις καὶ ἀσελγείαις* folgt in *καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ* Eph. 5, 18 nach.

Den Schluss dieses Abschnitts bildet eine Stelle, welche als Beispiel dienen kann, wie nicht selten der Epheserbrief an sich unerklärlich ist und der Parallelen des Kolosserbriefes bedarf, um auf die eigentliche Absicht des Verfassers schliessen zu lassen.

Kol. 4, 6	Eph. 4, 29.
ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι ἅλατι ἠρτυμένος, εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι.	*πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλὰ εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.*

Der Verfasser des Epheserbriefes steht in diesem Zusammenhange in Parallele mit Kol. 3, 8, wie, abgesehen vom ganzen Zusammenhange, das *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* zeigt, bezüglich dessen auch Hofmann den Anklang zugibt (IV, 2, S. 170). Von hier aber führt ihn eine natürliche Ideenverbindung auf den *λόγος ὑμῶν* Kol. 4, 6, den er aus der positiven Eigenschaft *ἅλατι ἠρτυμένος* in die entsprechende negative *μὴ σαπρός* übersetzt, während *ἐν χάριτι* mit *ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν* paraphrasirt wird. Aber nur aus dem *εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι* haben die Ausleger den monströsen Ausdruck *πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας* zu verstehen und ihm eine, wenn gleich philologisch in der Luft schwebende, doch leidliche Erklärung gegeben, während Hofmann's Bestreben einen vom Seitenblick auf Kol. 4, 6 unabhängigen Sinn zu gewinnen, den Leser völlig in's Dunkle führt (IV, 1, S. 196).

Das gewöhnliche Mittel, die aus der Thatsache wörtlicher Berührung folgenden Schlüsse abzuwehren, besteht auch in diesem Commentar darin, dass mit Hülfe von angeblich grösstmöglichen Verschiedenheiten des Zusammen-

hanges und der Wortverbindung der erste richtige Eindruck wieder aufgehoben wird. So bezüglich des „Vorkommnisses" der Parallelen Eph. 1, 7 und Kol. 1, 14: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν (Eph.: διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ), τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων (wofür Kol: ἁμαρτιῶν). Da soll zwar im Epheserbrief τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων Apposition zu ἀπολύτρωσιν sein (IV, 1, S, 14), im Kolosserbrief dagegen τῶν ἁμαρτιῶν sowohl zu τὴν ἀπολύτρωσιν, als zu τὴν ἄφεσιν gehören (IV, 2, S. 13), und überdies dort bereits die Eph. 1, 14 zu erwähnende, specielle ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως gemeint sein, während hier nur im Allgemeinen auf das, was wir in Christus besitzen, hingewiesen werde (IV, 2, S. 174). Als ob die übereinstimmende Constellation der Worte dadurch nicht noch viel seltsamer und einer, jeden Zufall ausschliessenden, Erklärung bedürftiger würde, dass sie beiderseits so Verschiedenes bedeuten und in so verschiedener Verbindung mit einander gedacht sein sollten!

Vollkommen zu Streich kommt freilich auch Hofmann bei seiner Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses nicht, ohne wenigstens die Existenz einiger Worte so ziemlich auf dieselbe mehr zufällige Entstehung zurückzuführen, die wir unsererseits überall statuiren, wo nicht sowohl der auszudrückende Gedanke, als vielmehr lediglich das im vorliegenden Original gegebene Material es ist, welches den Ausdruck in dieser Fülle bedingt hat. Denn die auffallende Apposition Kol. 2, 12 τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ zu τῆς πίστεως erklärt Hofmann aus Eph. 1, 19. 20, und „angesichts eines solchen Vorkommnisses" (IV, 2, S. 175) wagt er es sogar auch, in dem κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει Kol 1, 29 einen Nachklang des κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν Eph. 3, 20 zu erblicken. Ohne gerade in diesen speciellen Fällen ihm ohne Weiteres beizutreten, weise ich nur darauf hin, dass eine theilweise Abhängigkeit des Kolosserbriefes vom Epheserbrief neben einer, die Regel bildenden Anlehnung des letzteren an den ersteren sehr wohl denkbar ist — nämlich unter der Voraussetzung, dass der Verfasser des Epheserbriefes zugleich auch der Bearbeiter des Kolosserbriefes ist (Hitzig a. a. O. S. 26).

Können wir uns so wenig befriedigt erklären von der Beseitigung der Verdachtsgründe, welche aus der Verwandtschaft der beiden Briefe gegen einen von ihnen oder gegen beide entnommen sind, so haben uns natürlich die weiteren Verhandlungen, welche über ihre Echtheit geführt werden (IV, 1, S. 276 fg. 2, S. 178 fg.), noch weniger befriedigen können, zumal da der Verfasser überall ein nur sehr geringes Maass von Aufgelegtheit zeigt, den lebendigen Fluss dogmengeschichtlicher Entwickelung, in welche Baur diese Briefe hineinzustellen versucht hat, zu würdigen. So rückt er beispielsweise die kolossischen Irrlehrer ganz nahe an die galatischen heran und beseitigt das theosophisch-essenische Gepräge derselben dadurch, dass er alle Züge, welche eigenthümlich angelologischer Natur sind, vermöge eines exegetischen Kunststückes von zweifelhaftestem Werthe (S. 91 fg. 159 fg.) auswischt.

Prof. Dr. Holtzmann.

Lipsius, Richard Adalbert. — Die Pilatus-Acten kritisch untersucht. Kiel 1871. 4. 45 S.

Der Festgruss zum 50jährigen Jubiläum der evangelisch-theologischen Facultät zu Wien am 25. April 1871 von einem mehrjährigen Mitgliede derselben. Die Acta oder Gesta Pilati, welche früher als Evangelium Nicodemi bezeichnet zu werden pflegten, werden hier einer gründlichen Untersuchung unterworfen. Tischendorf hatte in seinem „Wann wurden" behauptet, der Märtyrer Justin habe die Gesta Pilati schon wesentlich so, wie

sie jetzt sind, vor sich gehabt, diese Schrift setze aber ganz besonders und unbedingt schon das Johannes-Evangelium voraus. Dagegen hatte ich (in dieser Zeitschrift 1865 S. 340 f.) nachgewiesen, dass die Acta Pilati Justin's von den unsrigen noch wesentlich verschieden waren, auch behauptet, dass der Einfluss der johanneischen Darstellung nicht zu ihrem Kerne gehöre. Ebenso urtheilte Volkmar (Ursprung unserer Evangelien, 1865, S. 80 f.). Dagegen hat Scholten (De oudste Getuigenissen aangaande de Schriften des Nieuwen Testaments, Leiden 1866, p. 179 sq.) gar behauptet, dass den Angaben des Justinus, Tertullianus und Eusebius über die Acta nur eine Sage zu Grunde liege, und dass unsere Gesta Pilati erst später geschrieben wurden.

Lipsius kommt durch eine Untersuchung der verschiedenen Texte und Bearbeitungen zu dem Ergebniss, dass 1) die Grundschrift der Gesta Pilati ohne Prolog jedenfalls die ersten 11 Capitel umfasste, ungewiss sei es, ob sie sich bereits bis zu Ende von C. 16 erstreckte; und dass sie sich für ein ursprünglich in hebräischer Sprache abgefasstes Werk des Nikodemus ausgab. 2) Es gab eine unter dem Namen des Leucius und Charinus verbreitete Schrift über die Höllenfahrt Christi und die Befreiung der in Satans Gewalt gehaltenen Seelen. 3) Die Bearbeitung des Ananias oder Aeneas unter den Kaisern Theodosius und Valentinian fügte den ersten Prolog und C. 17—27, unter Einverleibung der vorher erwähnten Schrift, vielleicht auch C. 12—16 hinzu. 4) Eine zweite Bearbeitung, frühestens aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, gestaltete das Buch des Ananias wesentlich um und gab sich für eine auf Befehl des „römischen Toparchen" Nikodemus von einem Juden Aeneas verfasste, von Nikodemus ins Lateinische übersetzte Schrift aus. 5) Der in einem Theile unserer lateinischen Handschriften von C. 12—29 vorliegende Text hält zwischen dem dritten und vierten etwa die Mitte und fügt am Ende zwei weitere Capitel hinzu. Die Grundschrift lässt Lipsius (S. 28) erst zwischen 326 und 376 n. Chr. verfasst sein, um die heidnischen Pilatus-Acten (zwischen 307 und 313) zu verdrängen und die in letzteren enthaltenen Lästerungen Christi durch den Beweis zu entkräften, dass nicht nur der römische Procurator durch ein umständliches Gerichtsverfahren von der Unschuld Jesu überzeugt worden sei, sondern dass auch die jüdischen Volksobern durch zahlreiche und handgreifliche Zeugnisse überführt, die Auferstehung Jesu als eine unzweifelhafte Thatsache hätten anerkennen müssen. Daraus erhelle zur Genüge, mit welchem Rechte Tischendorf nicht nur unsere Kenntniss der Leidensgeschichte durch die Acta Pilati ergänzen, sondern diese Schrift auch als ein Hauptbeweismittel für das Vorhandensein des vierten Evang. bereits am Anfange des 2. Jahrhunderts verwenden wollte. (S. 40). Die Schrift des Leucius und Charinus über die Höllenfahrt Christi u. s. w. (c. 18—26) hält Lipsius (S. 40 f.) für eine ursprünglich gnostische Schrift aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Die katholische Bearbeitung lässt er frühestens im 4. Jahrhundert, spätestens in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts geschehen sein. Wir haben alle Ursache, diese gründliche Untersuchung willkommen zu heissen. Aber die Scholten'sche Bahn, welche auch Lipsius verfolgt, führt nicht zum Ziele. Davon kann ich mich nicht überzeugen, dass Justin noch keine christlichen Acta Pilati gekannt haben, und dass christliche Pilatus Acten überhaupt erst durch jene späten heidnischen Pilatus-Acten veranlasst sein sollten. Dafür, dass die Juden *διασύροντες αὐτὸν* (Jesum) *ἐκάθισαν ἐπὶ τοῦ βήματος καὶ εἶπον Κρῖνον ἡμῖν*, kann Justin Apol. I, 35 die römischen Kaiser und heidnischen Leser wahrlich nicht ausdrücklich auf die Acta Pilati verwiesen haben (*καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Πιλάτου γενομένων ἄκτων*), wenn er, wie Lipsius (S. 15) meint, bloss aus Jes. 58, 2 (*αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δι-*

καῖαν) hätte vermuthen können, so etwas werde Pilatus in den Acten verzeichnet haben. Und wenn Justin lediglich vermuthet hätte, dass es Acten des Pilatus gebe, welche seine heidnischen Leser nachschlagen könnten, so hätte er sich Apol. I, 48 für die Thatsache, dass bei der Erscheinung Christi die Weissagung Jes. 35, 5. 6 von den springenden Lahmen und den redenden Stummen, verbunden mit Matth. 11, 5, erfüllt worden sei, nicht wieder ausdrücklich auf Pilatus-Acten berufen können (ὅτι τε ταῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων μαθεῖν δύνασθε). Auf solche Acten konnte Justin seine heidnischen Lesern nur dann verweisen, wenn es wirklich solche gab. Lipsius (S. 18 f.) erinnert zwar, dass Justin sich Apol. I, 35 p. 75 auch ähnlich für die Geburt Jesu in Bethlehem auf die Census-Tabellen unter Quirinius beruft (ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου). „Justinus nimmt also an, dass im kaiserlichen Archiv zu Rom sowohl jene Censustabellen als ein officieller Bericht über den Process Jesu unter Pilatus aufbewahrt sei. Gesehen hat er die ersteren nun ganz gewiss nicht, aber hiermit fällt zugleich auch jeder Beweis, dass er die angeblichen officiellen Processacten in der Händen gehabt habe.“ Die Sache verhält sich doch etwas anders. Wenn unter Quirinius überhaupt Census-Tabellen verfasst waren, so musste in Bethlehem auch die Geburt Jesu eingetragen sein. Aber wenn man Acten des Pilatus über die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu bloss voraussetzte, konnte man noch lange nicht wissen, dass dieselben auch erzählten, Jesus sei von den Juden mit dem Rufe: „Richte ihn uns“ vor Pilatus geschleppt worden, und hier seien auch die Wunderheilungen Jesu an Lahmen, Stummen, Blinden, Aussätzigen, ja seine Todtenauferweckungen verzeichnet. Alles dieses sollte Justin lediglich aus dem, was ihm die evangelische Ueberlieferung in Verbindung mit messianisch gedeuteten Psalm- und Prophetenstellen an die Hand gab, als vermeintlichen Inhalt jener Acten errathen haben? Da wird schon mehr vorausgesetzt, als das blosse Vorhandensein officieller Acten über den Process Jesu im römischen Archiv. Es genügt nicht einmal, dass damals ein Schriftstück wie der Brief des Pilatus an den Kaiser von irgend einem Christen erdichtet und in christlichen Kreisen in Umlauf war. Da muss Justin schon schriftliche Pilatus-Acten christlicher Abfassung gekannt und benutzt haben.

Bei Tertullian kommt Lipsius mit seiner Vermuthungs-Hypothese selbst nicht durch. Derselbe erwähnt ja Apologet. c. 21 ausdrücklich einen Bericht des schon christlich gesinnten Tiberius an den Kaiser Tiberius, d. h. eben christliche Acta Pilati (ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tum Tiberio nunciavit). Zu seiner Zeit leugnet auch Lipsius (c. 19) das Dasein eines solchen Actenstücks nicht, nur stellt er es dahin, ob Tertullian nicht lediglich nach Hörensagen geurtheilt haben sollte. Aber ohne Kenntniss solcher Acten konnte Tertullian von der Kreuzigung Jesu nicht schreiben: eodem momento dies medium orbem signante sole subducta est. deliquium utique putaverunt qui id quoque super Christo praedictum non scierunt. et tamen eum mundi casum relatum in arcanis vestris habetis.

Bei Eusebius (KG. II, 2) beseitigt Lipsius die selbständige Kenntniss christlicher Acta Pilati dadurch, dass er Alles aus Tertullian, welchen Eusebius nur für den Antrag des Tiberius auf göttliche Verehrung Christi und dessen Ablehnung durch den Senat als Zeugen anführt, geschöpft sein lässt. Allein die Angabe, dass Christus nach seiner Auferstehung von Vielen schon für einen Gott gehalten ward, findet sich in Tertullian's Apologeticus nun einmal auch c. 5. nicht. Es ist nicht zu bezweifeln, dass Eusebius noch die

alten christlichen Acta Pilati gekannt und benutzt hat. Gleichzeitig finden wir die Nachricht von einem eigenhändigen Berichte des Pilatus an den Kaiser auch in der syrischen Predigt des Simon Kephas in der Stadt Rom (bei Cureton, Ancient Syriac documents, London 1864, p. 35 sq.), wie Lipsius (S. 20 f.) mittheilt. Die Angabe des Todestags Jesu als des 25. März (Gesta Pilati c. 1) hat nach aller Wahrscheinlichkeit schon vor 311 Tricentius als Bericht der uranfänglichen Augenzeugen geltend gemacht (s. m. Paschastreit S. 352), wie sich denn auch die Quartodecimaner des Epiphanius Haer. L, 1 in dieser Hinsicht ausdrücklich auf die Acta Pilati berufen (ebdas. S. 374 f.) Von allen Seiten kommen wir zu dem Ergebniss, dass es vor jenen heidnischen Pilatus-Acten, welche zur Zeit der Galerianischen Christenverfolgung erdichtet waren und auf Befehl des K. Maximinus von den Schulkindern auswendig gelernt wurden (Euseb. KG. IX, 5. 7, vergl. I, 9. 11), schon christliche Acta Pilati gegeben hat. Diese altchristlichen Pilatus-Acten werden auch unsern Gestis Pilati zu Grunde liegen. Dass auch die gegenwärtigen Gesta Pilati auf nicht johanneischer Grundlage beruhen, meine ich immer noch aus dem unbedenklichen Eingehen der Juden in das Prätorium schliessen zu dürfen. Ist doch auch das 15. Jahr des Tiberius als Todesjahr Jesu stehen geblieben, was nur zu den Synoptikern (Luc. 3, 1) stimmt (vgl. Lipsius S. 22 f.), und womit der Consulat des Rufus und Rubellio (29) vollkommen übereinstimmt.

Hatte ich also vor 6 Jahren gegen Tischendorf die Thatsache zu verfechten, dass unsre Gesta Pilati weder dem Justin noch dem Tertullian bekannt gewesen sind, so muss ich gegen Lipsius behaupten, dass Justin und Tertullian allerdings schon ältere Acta Pilati gekannt und benutzt haben. Sonst lässt es sich von diesem Verfasser nicht anders erwarten, als dass er die Sache wirklich gefördert hat, ich meine, hauptsächlich in Betreff der gegenwärtigen Gestalt der Gesta Pilati, welche erst aus später Zeit herrührt.

A. H.

Wolfgang von Göthe, Studien und Forschungen über das Leben und die Zeit des Cardinals Bessarion 1395 1472. Abhandlungen, Regesten u. Collectaneen. I. Die Zeit des Concils von Florenz. Erstes Heft. (Als Manuscript gedruckt.) 1871. 8. VI. u. 222 S.

Der grosse Name unsers Dichtermeisters, welcher auch gelehrte Forschung wohl zu schätzen wusste, ja selbst ausgeübt hat, wird hier durch den gleichnamigen Enkel auf würdige Weise erneuert. Eine musterhafte Gründlichkeit der Forschung vereinigt sich mit liebenswürdiger Anspruchslosigkeit. Zum Helden hat Hr. v. Göthe sich den platonischen Cardinal Bessarion gewählt, welcher sich um die Wiedervereinigung der griechisch-katholischen Kirche mit der römisch-katholischen so viel bemüht hat. Der Hr. Verf. will nur eine nothwendige Vorarbeit für eine genügende Biographie des Bessarion geben, welche bis jetzt noch fehlt. Und von dieser Vorarbeit hat er zunächst „die Zeit des Concils von Florenz" als Manuscript drucken lassen. Nachdem er die Hauptquellen der Geschichte des Concils von Florenz besprochen hat (S. 1—12), handelt er von der Unions-Urkunde vom 5/6. Juli 1439 (S. 13—32), von den griechischen Unterzeichnern derselben (S. 33—110), von der Redaction der Unions-Urkunde, Ambrogio Traversari's und Bassarion's Betheiligung an derselben (S. 111—142), von Ambrogio Traversari's Thätigkeit für die Union der Griechen und Lateiner bis zum Zeitpuncte der Redaction der Unions-Urkunde (S. 143—193), von Irregularitäten in dem Texte des Syropolus bei Creyghton (S. 194—200), giebt dann die Unions-Urkunde nach dem Original-Exemplare vom 6. Juli 1439 in der Bi-

bliotheca Medico-Laurentiana zu Florenz (S. 201—215), schliesslich noch ein Nachwort (S. 219—222).

Hr. v. Göthe wollte sich wohl davor hüten, incidenter, in Form von Anmerkungen, eine Geschichte des Concils von Ferrara-Florenz zu schreiben (S. 115). Aber thatsächlich hat er uns ein dankenswerthes Bild dieses Concils gegeben. Es giebt drei Quellen, welche durch ihre Richtung wesentlich verschieden sind: 1) die griechischen Acta (πρακτικὰ), von einem unionistisch gesinnten Mitgliede des Concils, einem griechischen Metropoliten, welcher auch die Unionsurkunde unterzeichnete, verfasst, neuestens von Hefele dem Bessarion selbst zugeschrieben. 2) Concilii Florentini exactissima narratio graece scripta per Sylvestrum Sguropulum, herausgegeben von Robert Creygthon, Hagae Com. 1660. Der Verfasser ist der anti-unionistische Gross-Ekklesiarch Silvester Syropulos, welcher freilich die Unions-Urkunde am 5. Juni 1439 unterzeichnet hat. 3) Die Disputationes seu Collationes inter Latinos et Graecos in generali concilio Florentino habitae, welche der römische Patricius und päpstliche Consistorial-Advocat Andreas de Sancta Cruce, bei dem Concile von Anfang bis zum Schluss gegenwärtig, in römisch-unionistischer Richtung verfasst hat.

Der ganze Gedanke eines Concils zur Begründung einer Union der griechischen mit der lateinischen Kirche ward angeregt durch Ambr. Traversari, welcher im Sept. 1437, im Gegensatze gegen das Concil von Basel, dem P. Eugenius IV. vorschlug, ein Gegen-Concil, eine legitima synodus sacerdotum zur Berathung der griechischen Unions-Angelegenheit zu berufen (S. 155). Noch in demselben Monat verfügte der Papst die Verlegung des Concils von Basel nach Ferrara (S. 159). Nachdem das Concil hier im Anfang 1438 eröffnet war, begab sich Ambrogio auf Befehl des Papstes zur Begrüssung der Griechen nach Venedig. Er kam jedoch erst am 10. Februar, einen Tag nach dem feierlichen Einzuge des griechischen Kaisers Johann II. Paläologus an (S. 161). Die Griechen in des Kaisers Gefolge konnte Lapo da Castiglionchio wohl belächeln (S. 163), aber doch in Hinsicht der Gelehrsamkeit und der Beredtsamkeit nur hochschätzen (S. 165). Unter ihnen befand sich nicht bloss der unionistische Bessarion, Erzbischof vor Nicäa, sondern auch der anti-unionistische Markos Eugenikos, Metropolit von Ephesos, erster Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien, welcher den Muth hatte, dem Concil seinen ökumenischen Charakter abzustreiten (S. 103), und die Unions-Urkunde nicht zu unterschreiben. In Florenz, wohin der Papst am 10. Jan. 1439 das Concil verlegte, kam es zu einem Abschluss, aber wie? Hr. v. Göthe sagt (S. 182) sehr richtig: „Den meisten Griechen, vom Kaiser bis zum χουβουκλίσιος und einfachen Mönch, war die Union nur das Mittel, um die Hülfe des Abendlandes für das sterbende Byzantiner-Reich zu erlangen, Einzelne Griechen, wie z. B. Bessarion, machten wohl hiervon eine Ausnahme. Auch sie erstrebten die Befreiung ihres Vaterlandes, gleichzeitig aber auch die Union um ihrer selbst willen. — Die Lateiner fühlten und wussten diess, kannten die Auffassung der Griechen und verweigerten daher, Hülfe zu leisten, ehe die Union abgeschlossen, indem sie hierin das wirksamste Mittel sahen, die Griechen zum Abschluss derselben zu bestimmen.“ Eine so erzwungene Union konnte keinen Bestand haben. Welch' ein Hohn, wenn selbst Ambrogio Traversari (S. 181 f.) den von den Türken bedrängten Griechen den herrlichen Trost giebt: „Betrübt euch nicht, sondern beeilt euch zuerst, dass die Einigung geschehe, und dann wollen wir viele Werke (κάτεργα) vollbringen und grosse Hülfe für Constantinopel“. Ein Grieche antwortet: was ihnen denn dann die grosse Hülfe nützen solle, „wenn jetzt genommen wird die Stadt und gefangen werden unsre Weiber und Kindlein von den

Gottlosen, und die Heiligthümer und das Vermögen Aller, unserer, die wir hier sind, und derer, welche dort sind, Beute und Raub jenen werden." Da antwortet Ambrogio: „Aber wir werden dann verderben und vernichten die Gottlosen, und nach Erbeutung ihrer Habe werden wir finden auch die Weiber und die Kinder und das Vermögen von euch, und wir werden geben einem Jeden das Eigenthum, gar mit Vorzug" (καὶ μετὰ προτιμήσεως). Hat da Syropulos mit Unrecht gesagt: τοιαύτην Ἀμβροσίαν ὁ Ἀμβρόσιος παρετίθει τῇ πόλει, καὶ οὕτω παρεμυθήσατο τοὺς λυπουμένους φίλους αὐτοῦ?

Hoffen wir, dass der Hr. Verf. seine sehr gründlichen Forschungen bald in einem umfassenden Werke über Bessarion darlegen wird. A. H.

Nachträgliches.

In meiner Schrift Das Neue Test. Tertullian's (Leipzig, 1871) ist im Texte S. 402 zu 1 Cor. 13, 13 die Stelle Jeiun. c. 17 in. einzuschalten: ‚Apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet. Sed maior his est agape...' — — In den Anmerkungen hätte S. 644, Z. 8 zu den Worten des Textes S. 213, Z. 10 f.: ‚opimitate dominici corporis vescitur' Folgendes adnotirt werden sollen: ‚Tertullian scheint hierbei an Job 36, 16 LXX: κατέβη ἡ τράπεζά σου πλήρης πιότητος gedacht zu haben. Das Verbum vescitur ist hier nicht als Deponens, sondern als Passivum [= wird gespeist, ψωμίζεται] aufzufassen, vgl. (It. u. Vulg. S 302) Num. 11, 4: quis nos vescet [LXX: ψωμιεῖ] carne? Dass vescitur auch in der anderen Tertullianischen Stelle Resurr. c. 8: caro corpore et sanguine Christi vescitur, die Geltung eines Passivums hat, zeigen die umgebenden Sätze mit ihren Passivformen (abluitur, emaculetur, unguitur, consecretur . . . saginetur).'

Lobenstein, am 8. April 1871. Rönsch.

Berichtigungen.

In Hrn. Prof. Holtzmann's Aufsatz über Barnabas und Johannes (Heft III. d. J.) ist zu berichtigen:

S. 341, Z. 5 v. u. l. das Evangelium st. die Evangelien. — S. 342, Z. 7. v. u. l. Primitiae st. Primitias. — S. 343, Z. 19 v. o. l. τὴν st. τὲν u. δὴ st. δὲ. — Z. 15. v. u. l. Uebergangsstadien st. Uebergangstudien. — Z. 10. v. u. l. 1, 3. 23 statt 1, 23. — S. 344, Z. 9 v. u. l. Cp. 6 st. Cp. 3. — Z. 8. v. u. l. Cp. 3 st. Cp. 5. — S. 345, Z. 12. v. o. l. efficere ut st. efficerent. — Z. 18. v. u. l. Joh. st. 1 Joh. — S. 346, Z. 14. v. o. l. Cp. 7. st. Cp. 2. — Z. 14 v. u. l. 26, 31 st. 26, 41. — S. 348, Z. 1. v. o. l. Luc. 24, 51 st. Mt. 24, 51. — Z. 2 v. u. l. 6, 70 st. 6, 40. — S. 349, Z. 14. v. o. l. Luc. 5, 27 st. Mc. 5, 27. — Z. 18. v. u. l. gegentheilige st. gegenseitige. — S. 350, Z. 3. v. u. l. 271 st. 221. — Z. 1. v. u. l. 33. st. 347. —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

4